هـ . ت . نوريس

الإسلام في البلقان

الدين والمجتمع بين أوربا والعالم العربي

ترجمة: عبد الوهاب علوب مراجعة: محمد خليفة حسن



المشروع القومي للترجمة

49

الإسلام في البلقان

الدين والمجتمع بين أوربا والعالم العربي

تأليف

هـ. ت. نوريس

ترجمة

د. عبدالوهاب علوب

مراجعة

د. محمد خليفة حسن

هذه ترجمة كاملة لكتاب

Islam in the Balqans

Religion and Society between
Europe and the Arab World

by
H. T. Norris

Hurst & Company, London
1993

تصـدير

يقدم هذا الكتاب نظرة شاملة لتاريخ الإسلام في أوربا عامة وشبه جزيرة البلقان خاصة . والحقيقة أن الكتاب يعد من الأعمال القليلة التى تناولت هذا الموضوع فى تلك المنطقة الحساسة من العالم، وخاصة بعد انهيار الشيوعية وتخلص دول البلقان من الأنظمة التى سعت لمحو الدين من حياة شعوبها . وكانت ندرة ما كتب أو ترجم عن هذا الموضوع دافعاً لنا لترجمة هذا العمل.

والحقيقة أن المؤلف يلتزم الموضوعية التامة فيما أورده من حقائق ووجهات نظر فى هذا العمل. فيورد الرأى والرأى الآخر فى معظم النقاط التى يتناولها فى كتابه . بل إننا نلاحظ قدراً كبيراً من التعاطف من جانبه مع القضية الإسلامية لشعوب البلقان، وخاصة فى الباب الأخير حيث يطلق صيحة تحذير مما يحاك بالإسلام فى البلقان من مؤامرات وحملات تبشيرية وعزل من جانب القوى الغربية . كما يلاحظ سعة إطلاع المؤلف على أحدث الكتابات العربية ذات الصلة بموضوعه .

وقد استخدمنا فى متن الترجمة تسمية "بوشناق" فى الإشارة الى الأمة، بينما استخدمنا تسمية "البوسنة" للدلالة على الدولة بمسماها الذى عرفت به بعد تفكك يوغسلافيا . كما نستخدم فى الترجمة مصطلحى "الصقالبة" و"السلاف" بنفس المعنى، ولكن نورد الأول فى السياق الكلاسيكى وفقاً للتسمية العربية القديمة، ونورد الثانى فى السياق الحديث المعروف لدى القارئ المعاصر . فكثير من القراء المحدثين قد لا يربطون بين مصطلح "السلاف" المعاصر ومصطلح "الصقالبة" فى التراث الإسلامى الأوربى. وعلى أى الأحوال، فإننا نسعى دوماً لتثبيت المصطلح العربى الأصيل فى ترجماتنا .

ورجاؤنا أن يكون فى ترجمتنا لهذا العمل القيم نفع وفائدة للثقافة الإسلامية والعربية .

المترجم

تقديم

لا شك فى أن قضية البوسنة والهرسك قد أحيت من جديد اهتمام العالم العربى والإسلامى بهذا الجزء المهم من العالم الإسلامى على المستويات السياسية والدينية والثقافية. وقد فوجئ المتابعون لهذه القضية من المثقفين العرب والمسلمين بندرة الأعمال العلمية الجيدة فى اللغة العربية حول الإسلام والمسلمين فى البلقان، الأمر الذى أدى الى حالة من الجهل التام بأوضاع المسلمين فى يوغسلافيا السابقة وألبانيا وبلغاريا، وبعلاقة المسلمين فى البلقان بالبلاد العربية والإسلامية، وعلاقتهم أيضاً بالبلدان الأوربية المجاورة لهم باعتبار البلقان جزءاً من القارة الأوربية وجسراً ثقافياً يربط بين الشرق العربى والعمق الأوربى، ويتميز بالقرب النسبى من قلب العالم الإسلامى فى الشرق العربى والشمال الأفريقى.

وتأتى ترجمة هذا الكتاب الى اللغة العربية فى الوقت المناسب لتسد فراغاً علمياً هائلاً فى المكتبة العربية عن الشعوب المسلمة فى البوسنة والهرسك وكرواتيا وألبانيا وبلغاريا. والحقيقة أن المستشرق نوريس قدم دراسة علمية موضوعية أظهر فيها قدراته العلمية الممتازة، كما تمكن من المحافظة على قدر لا بأس به من الموضوعية فى كتاب يعالج أوضاع الإسلام والمسلمين فى منطقة أوربية مليئة بالصراعات القديمة والحديثة، وبخاصة أن نشر هذا الكتاب قد تزامن مع قضية الصراع السياسى والعسكرى الذى استمر لأربع سنوات كاملة بين المسلمين فى البوسنة مع الصرب والكروات وفى ظل صراعات دينية وسياسية فى كل من ألبانيا وبلغاريا. ويعبر نوريس عن هذا الوضع بقوله:

« تمت كتابة هذا الكتاب فى وقت كان فيه المجتمع المسلم فى البوسنة والهرسك يمر بكل أشكال المعاناة من قتل وذبح وطرد وتطهير عرقى على يد الصرب الفجتويين

والأعضاء السابقين فى الجيش اليوغسلافى. وقد أدت هذه الأعمال الى خسارة عظيمة فى الحياة الإنسانية وسببت تدميراً كبيراً وتدنيساً خطيراً للآثار والمعالم الإسلامية فى عدة مدن وبلدان مثل فوجا وجورازدى وبنيالوكا وموستار وسراييفو؛ كما تم تدمير مجموعات مهمة كاملة من المخطوطات الشرقية. إن مستقبل المجتمع المسلم فى هذه الجمهورية قد تعرض للخطر وأصبح مستقبلاً غامضاً. ولا أعلم إن كان أصدقائى من البوسنيين المسلمين وغير المسلمين ممن ذكرتهم فى هذه المقدمة لايزالون على قيد الحياة».

ويظهر تعاطف المؤلف مع المسلمين في البوسنة والهرسك من خلال قوله:

«أرجو أن تؤدى هذه الصفحات الى إحداث تقدير أعظم للإسلام فى البلقان وأن يتلقى هؤلاء الذين يعتنقون الإسلام ويموتون من أجله الدعم الكافى من إخوانهم فى الدين عرباً كانوا أو غير عرب ... وقد قدم المسلمون فى بريطانيا دعمهم العظيم لضحايا مأساة البوسنة من خلال التعاطف الكبير وحملات الإغاثة. وعلى المؤمنين وغير المؤمنين أن يتأملوا هذا الإيمان وتلك الثقافة التى قدمت إسهامها الرائع فى حياة جنوب شرق أوربا».

ويبدى المستشرق نوريس فهماً جيداً للإسلام وللفكر الإسلامى وللمذاهب والفرق والمؤسسات الإسلامية، ولذلك يخلو كتابه نسبياً من الغموض الذى عادة ما يعترى الكتابات الاستشراقية عن الإسلام والمسلمين بسبب ضعف التكوين العلمى للمستشرقين. وتظهر براعة نوريس العلمية فى غزارة مصادره وتنوعها وتعدد لغاتها. ومن الواضح أنه على معرفة ممتازة بكل اللغات الشرقية والأوربية المطلوب معرفتها فى عمل يتناول تاريخ منطقة إسلامية تقع فى القارة الأوربية. فهو يعود بكل اقتدار الى مصادر تركية وفارسية وعربية وألبانية وروسية وصربية كرواتية وبوسنية، فضلاً عن اللغات الأوربية الأساسية مثل الألمانية والانجليزية والإيطالية والفرنسية والأسبانية. وقد اهتم المستشرق اهتماماً كبيراً بعمليات الوصف والتحليل والتقييم القائمة على أسس علمية والمدعمة بالاقتباسات والشواهد العديدة من مصادره المتنوعة.

ونأخذ على المستشرق تمسكه ببعض المصطلحات الاستشراقية في مجال الدراسات الإسلامية، على الرغم من وجود البديل الإسلامي لها. ومن أمثلة ذلك استخدامه للمصطلح الاستشراقي Mohammedanism "الديانة المحمدية"، ص٥) بدلاً من مصطلح الإسلام، وكذلك استخدامه للمصطلح Mihammedans (محمديون، ص٥) بدلاً من "المسلمون"، وكذلك استخدامه لتعبير Albanian Islam (الإسلام الألباني، ص٥)، وكذلك عبارة Orthodox Mihammedans (المحمديون الأرثوذكسيون، ص٥)، واستخدام كلمة orthodox (أرثوذكس، ص٥) عموماً للدلالة على مفهوم "السنّة"، وغير ذلك من المصطلحات الاستشراقية التي تعتبر إرثاً مشتركاً لدى المستشرقين في الغرب.

وبالنسبة لتسمية الإسلام بالمحمدية فهو خطأ شائع عند المستشرقين؛ ففي استخدام مصطلح "المحمدية" تغيير لمعنى الإسلام وجوهره. والسبب في وقوع المستشرقين في هذه التسمية تأثرهم بالمنهج التاريخي في دراسة الأديان، وهو منهج يرد كل دين الى مؤسس أو واضع. ومن هذا المنطلق يعتبرون الرسول ﷺ مؤسساً أو واضعاً لدين يُنسب اليه بالاسم. وتتطلب الموضوعية العلمية الالتزام بالاسم الذي يطلقه أهل الدين على أنفسهم وعدم ابتداع أو اختراع اسم استشراقي لا يقبله أهل الدين. وفي مصطلح "المحمدية" بعد عن المعنى أو الجوهر الذي تعبر عنه كلمة "إسلام" ألا وهو إخضاع واستسلام الإرادة الإنسانية للإرادة الإلهية. والمسلم هو المؤمن المستسلم والخاضع للإرادة الإلهية. ونلاحظ هنا أن الإسلام هو الدين الوحيد الذي لم ينسب نفسه الى شخص أو الى مكان كما هو الحال في تسميات كل أديان العالم قديماً وحديثاً. فالمسيحية والبوذية والكنفوشيوسية والزردشتية والمانوية والمزدكية كلها منسوبة الى أشخاص المؤسسين لها؛ واليهودية والهندوسية منسوبتان الى أماكن. كما تنسب الديانات أحياناً الى شعوبها، فيقال الديانة الكنعانية والآشورية والبابلية واليونانية والرومانية والمصرية وغيرها، وقد تأثر المستشرقون بهذا التوجه فأطلقوا على الإسلام اسم "المحمدية" نسبة الى محمد ﷺ أو اسم "ديانة العرب" أو "ديانة الجزيرة العربية" وغير ذلك من المسميات التي تربط الإسلام بالإنسان أو المكان. ولا تتفق هذه المسميات الاستشراقية مع الرؤية الإسلامية للإسلام. فالإسلام أولاً ليس له مؤسس أو واضع، وموقع محمد ﷺ من الإسلام هو موقع الرسول النبي المبلِّغ بنص ومضمون الوحي

الإلهى الذى قام عليه الإسلام؛ والإسلام ليس ديناً عربياً يخص العرب الذين ظهر بينهم، وإنما هو دين للناس كافة. وكذلك لا تصح نسبته الى العرب أو الى بلاد العرب. والأهم من هذا وذاك أن تسمية "الإسلام" تدل على معنى الدين وجوهره فى كل مكان وزمان، وهى دلالة على وحدة الدين ووحدة التجربة الدينية عند الإنسان؛ وهى تجربة قائمة على أساس من طاعة الإنسان المخلوق لإرادة الإله الواحد الخالق.

أما عبارة "الإسلام الألبانى" أو ما شابهها فهى تعبر عن النظرة الاستشراقية الى الإسلام على أنه لا يمثل ديناً واحداً أو تجربة دينية واحدة؛ وهى تمثل أيضاً امتداداً للرؤية الاستشراقية التى تربط الدين بالمكان. فيتشكل الدين ويتعدد بتعدد الأماكن التى يتواجد بها. ولذلك انتشرت فى النص الاستشراقى عن الإسلام عبارات تربط الإسلام ببلاد معينة، فيقال الإسلام السعودى والمصرى والإسلام الإيرانى والهندى والتركى، مع أن الإسلام واحد لا يتغير، ولكنها أوهام المستشرقين وإسقاطاتهم الفكرية وتعميماتهم المنهجية التى تحول دون الالتزام بالموضوعية.

أما عبارة "المحمدية الأرثوذكسية" فالخطأ الاستشراقى فيها مركب. وقد تم توضيح الخطأ فى مصطلح "المحمدية". أما كلمة "الأرثوذكسية" فهى استخدام استشراقى لمصطلح مسيحى فى مجال إسلامى، بمعنى أن المستشرق هنا يستخدم تعبيراً مسيحياً ليؤدى به معنى إسلامياً. وهذا عين الخطأ المنهجى؛ لأن الأرثوذكسية فى المسيحية هى علَم على مذهب مسيحى مستقل فى مقابل مذاهب مسيحية أخرى كالكاثوليكية والبروتستانتية، وكلها تكاد تمثل ديانات مستقلة داخل المسيحية. والتعبير عن الإسلام لا يتم إلا باستخدام مصطلح "الإسلام" بدون إضافات تحديدية تدخل بنا فى متاهات لاهوتية مسيحية عند الحديث عن مسيحية أصلية ومسيحيات غير أصلية. فالإسلام لا يعرف هذه التقسيمات المسيحية، وإسقاط التسميات المسيحية عليه فيه خروج على الموضوعية العلمية وتعريف للإسلام بما ليس فيه. ومن الخطأ استخدام تعبيرات "الإسلام السنى" و"الإسلام الشيعى"، لأن هذه التعبيرات ليست مستخدمة عند المسلمين أولاً ولا تدل على أديان مستقلة داخل الإسلام من ناحية أخرى، كما هو الحال فى المسميات المسيحية "أرثوذكسية" و"كاثوليكية" و"بروتستانتية".

ونشعر من استخدام المستشرق نوريس للمصطلحات الاستشراقية المذكورة أنها مستخدمة من باب العادة وليست مقصودة فى حد ذاتها؛ فموضوعيته الصريحة وتعاطفه الواضح يحولان ضد القول بأنه يسيىء الى تقديم الإسلام فى البلقان. واستخدام مثل هذه المصطلحات يعود الى الأثر الاستشراقى العام على المستشرقين أنفسهم والى ما يمكن أن نسميه تجاوزاً بالاستشراقى المشترك، حيث ترك المستشرقون تراثاً استشراقياً عاماً بمضامينه ومصطلحاته ومنهجيته، وأصبح هذا التراث يمثل المرجعية الاستشراقية التى تكاد تغطى فى كثير من الأحيان على المرجعية الشرقية ذاتها. فالرجوع أصبح دائماً للمستشرق وليس الى الشرق وللمعرفة الاستشراقية التفسيرية المتراكمة وليس الى المعرفة الشرقية الأصلية، وهو أمر لا يكاد ينجو منه مستشرق.

والحقيقة أن الحياد والموضوعية والتعاطف مع الموضوع المدروس كلها تظهر فى عمل نوريس، ويظهر هذا التعاطف أيضاً فى توقعات نوريس المستقبلية بشأن الأوضاع فى البوسنة، وهو يعطى صورة متشائمة لمستقبل المسلمين حيث يقول:

«إن المسلمين الذين يتعرضون للإبادة داخل التركيبة العرقية والطائفية للبوسنة والهرسك يواجهون احتمال ألا يكون لهم حالياً أى أمل فى أى مستقبل بعيد المدى لهويتهم الدينية والثقافية إلا فى كيان مسلم هامشى أو فى كيان منضم للكروات ... ونظراً لأن كثرة من المسلمين الألبان مسلمون اسماً، فإنهم يواجهون خطر إحياء الكاثوليكية الألبانية بتأثير الدعوة التى تنشرها حركة إغاثة منظمة ذات توجهات أوربية وتمولها جهات التبشير الإنجيلية الغربية ... ومن الحقائق التى ينبغى مواجهتها أنه لا سبيل للتنبؤ بمستقبل المسلمين فى البلقان. إن مستقبل الإسلام فى البلقان يقرره ويحدده التطهير العرقى».

ويقر نوريس بأن الإسلام لا يعرف التعصب أو التفرقة العرقية التى يتصف بها المتعصبون فى بلجراد (ص ٣٢٨).

إن ترجمة كتاب الإسلام فى البلقان إضافة علمية حقيقية ومهمة للمكتبة العربية التى تندر فيها الدراسات الخاصة بالإسلام فى هذه المنطقة المهمة من العالم. وقد قام الدكتور

عبدالوهاب علوب بمجهود فائق فى صياغة هذه الترجمة صياغة عربية جيدة وفى أسلوب عربى رصين. وقد ساعده تخصصه فى اللغات الفارسية والتركية كثيراً فى نقل المصطلحات الفارسية والتركية وأسماء الأعلام والأماكن نقلاً علمياً سليماً، بالإضافة الى تمكنه العلمى فى نقل الأفكار والمفاهيم وبخاصة تلك المرتبطة بالتصوف وبالطرق الصوفية وبالفكر الإسلامى، فإليه الشكر والتقدير على القيام بمهمة ترجمة هذا الكتاب الصعب الذى لا يستغنى عنه متخصص فى تاريخ الإسلام بالبلقان.

والكتاب مفيد لعدة مجالات علمية من أهمها مجالات التاريخ الإسلامى والحضارة الإسلامية والدعوة الإسلامية والعلاقات الإسلامية المسيحية والعلاقات بين الشرق والغرب. كما أنه كتاب مهم للمتخصصين فى الآداب الشرقية الفارسية والتركية والعربية وللمهتمين بالدراسات الاستشراقية، وبخاصة فى مجال دراسات الإسلام والمجتمع الإسلامى.

أ. د. محمد خليفة حسن

أستاذ الدراسات الشرقية

كلية الآداب، جامعة القاهرة

معجم الألفاظ الواردة بالكتاب

آغا (تركية[1]) : لقب عسكرى سابق ولكنه شرفى حالياً، ويطلق على الزعيم القبَلى أو رجل مسئول .

أرناؤوط (أصله غامض) : أطلق هذا الاسم على الألبان فى العصر العثمانى ويطلق بصورة عرضية على مسلمى البلقان من غير البوشناق . ولايزال يستخدم فى الإشارة الى العرب من ذوى الأصل الألبانى فى الشرق الأوسط وخاصة فى سوريا .

عاشق Ashik (لفظ عربى) : ويطلق فى الدوائر الصوفية كالبكتاشية على المريد الذى يتطلع للانضمام الى الطريقة .

آيين جَم (تركية وألبانية[2]) : احتفالات بكتاشية وعلوية (مُحبِّت) تقام فى ميدان . وتشكل الشموع عنصراً رئيساً فى الاحتفالات التى يطلق عليها **چراغ آيينى**[3] التى تمثل الآية ٣٥ من سورة النور أهمية خاصة فيها . لمزيد من التفاصيل انظر كتاب عبدالقادر هاس Abdülkadir Haas, *Die Bektasi* (برلين، ١٩٨٧، ص١٤٣-١٤٦ .

---

(١) لفظ "آقا" أصله فارسى بمعنى "السيد"، ولكنه دخل البلقان عن طريق العثمانيين فجرى الظن بأنه تركى (المترجم).

(٢) "آيينِ جمع" والصحيح أنه تعبير فارسى بمعنى "طريقة الساحة" ويتكون من لفظ **آيين** (شعيرة) + لفظ جمع العربى الأصل بمعنى "ساحة" (المترجم).

(٣) چراغِ آيينى: تعبير فارسى معناه "مصباح الطريقة" (المترجم).

بابا، اتا، پريند : حرفياً بمعنى "أب"، وهى رتبة فى الطريقة البكتاشية. رئيس طريقة يكون مسئولاً عن الدراويش فى كل تكية سواء المريد (عاشق) أو الدرويش (محب).

بزستان Bezistan: سوق مغطى (مقبى غالباً) وتخطيطه على غرار عمارة المساجد في الغالب.

بوجوميل (حبيب الله): أحد أتباع القس البلغارى بوجوميل "أول من غرس بذور الهرطقة فى بلغاريا". وقد نشطت الحركة البوجوميلية فى عام ٩٥٠م واكتسبت أتباعاً فى مقدونيا وصربيا التى انتشرت منها الى البوسنة. وكانت عقائدها ثنوية وتميل الى الغنوصية وتتميز بالزهد فى الدنيا ومغرياتها، وقد تأثرت بالبولصية (انظر "بولصية"). وكانت تناهض تقديس التماثيل وتعارض المسيحية الأرثوذكسية.

دده Dede : معناه "جَدّ" وهى أعلى رتبة فى الطريقة البكتاشية وهو "المرشد الروحى الأعلى".

درويش : (لفظ فارسى ولكنه معروف فى سائر بقاع المشرق الإسلامى). ويستخدم فى البلقان عامة للإشارة الى من انضم رسمياً لطريقة صوفية واتخذ مرشداً روحياً. والدرويش عند البكتاشية بصفة خاصة ليس متسولاً كما هو الحال أحياناً فى بعض الطرق، بل يعيش فى عالم التكية المصنف روحياً حيث يكون على درجة أعلى من "طالب" أو "عاشق"، ويكون مرشحاً لرتبة "محب". والدرويش يكون قد وصل الى الدرجة الثانية وهو ما يعطيه الحق فى ارتداء "تاج". ورتبته أدنى من رتبة "بابا". وكان معظم دراويش البكتاشية فى ألبانيا عزاباً.

دوشِرمه Devshirme (تركية): تجنيد الفتيان أى تجنيد الصبية المسيحيين وكان منتشراً فى البلقان وفى غيرها لتدريبهم بغرض شغل رتب الإنكشارية. وكان يمكن لهم أن يشغلوا مناصب فى البلاط والإدارة العثمانية. ويرجع نظام التجنيد فى البلقان الى القرن الرابع عشر.

فقير Fakir : أى فقير القلب، وهو من هجر مشاغل الدنيا وأصبح خالصاً لله فيفرغ قلبه من كل شئ عدا وجود الله بتعبير بابا رجبى.

خليفة Halîfa : بالمعنى الصوفى من له ولاية نقل تعاليم الطريقة.

خوجه Hoxha : معلم دينى ومؤنثها خوجَشه hoxeshë .

قِزلباش Kizilbas : ومعناها بالتركية "ذوو القلانس الحمراء"، وهم طائفة من غلاة الشيعة. واسمهم مشتق من القلانس التى يضعونها على رؤوسهم إحياء لذكرى القلانس الحمراء التى كان يرتديها أنصار الإمام على فى موقعة صفين عام ٣٧هـ/٦٥٧م. ويحدث الخلط أحياناً بين القزلباش والبكتاشية نظراً لتشابه طقوسهم واحتفالاتهم. ويتمركز القزلباش حالياً فى البلقان وبلغاريا بالقرب من الحدود الرومانية، وفى تركيا.

مولودى Mevludi: الاحتفال بمولد النبى محمد [فى ١٢ ربيع الأول حيث تنشد المدائح النبوية وأشهر هذه المدائح التى تسمى "مولد" mevlid هى "بانت سعاد" لكعب بن زهير وهمزية البوصيرى. وقد نظم شعراء الألبان والبوشناق عدداً كبيراً من المدائح ولاتزال بعض أمثلتها موجودة بالخط العربى.

محب muhip : المتصوف فى إحدى تكايا البكتاشية الذى يشارك فى كل طقوسها.

نوروز Nevruz (فارسية) : وهو يوم ٢١ مارس حيث يحتفل البكتاشية بمولد الإمام على وتُنشد فيه القصائد التى تتناول بطولاته فى حفل بهيج.

پاتارين Patarin : اسم يطلق بصفة خاصة على البوجوميل البوشناق ولو أن الپاتارين أصلهم من بلغاريا. يقول إيڤو أندريتش إنهم رسخوا جذورهم فى البوسنة وانتشروا بها بسبب ضعف المعتقدات المسيحية فى البلاد.

البولصيون : طائفة غنوصية من أتباع بولص السمسطى الذى عاش فى أواسط القرن الثالث الميلادى وبشر بعقيدة التبنى التى ترى أن عيسى المسيح ما هو إلا بشر وأن

مريم لم تعد عذراء بعد مولده، وأن كلمة الله غشيته فى أثناء تعميده، فأصبح عيسى بشراً كاملاً. وقد اتجهت البولصية من تريس غرباً الى البلقان.

پوماك Pomak : وهم المسلمون البلغار الذين يقطنون منطقة رودوپ بجنوب بلغاريا وبالقرب من الحدود مع اليونان، وعددهم حالياً حوالى ٢٧٠ ألفاً.

سماعخانه Samáhane : المكان الذى تقوم فيه بعض الطرق الصوفية كالمولوية بعزف الموسيقى والرقص الصوفى. ولاتزال بعض هذه القاعات باقية فى سراييڤو وبلغاريا وغيرهما.

تاج Tac : وهو يرمز فى الطريقة الصوفية البكتاشية للقلنسوة التى يرتديها الدراويش والبابا، وهى قلنسوة بيضاء تتكون من اثنتى عشرة ثنية ترمز للأئمة الاثنى عشر.

تيمار Timar (تركية) : فى الأصل ضيعة يقل عائدها عن عشرين ألف قطعة فضة سنوياً. وكان مديرها فى البلقان يسمى "تيمار دفتردار".

ڤلاش Vlach : من أقدم شعوب البلقان ويزعمون أن أصلهم يرجع الى تريس باليونان. وهم يقطنون حالياً فى ألبانيا وبلغاريا واليونان ومقدونيا وصربيا وتمتد بلادهم فى شرق وسط أوربا حتى سلوڤاكيا. ويتحدثون لهجة رومانية ولو أنهم على خلاف الرومان يدينون بالأرثوذكسية الشرقية. وكانت كثرة منهم تعمل بالرعى، أما الآن فهم إما مزارعون أو نزحوا الى الحضر. وكانت هناك مناطق للڤلاش فى الشرق الأوسط، إلا أنهم تعربوا حالياً واندمجوا فى مجتمعاتهم العربية.

زوت Zot : من أكثر أسماء الله انتشاراً بين الألبان ونجده مثلاً فى أشعار نعيم. ومن أسمائه أيضاً "أل-أهوت" All-ahut (الأحد؟) و"پيرند" Përend.

مقدمة المؤلف

بدأ هذا الكتاب كدراسة للعلاقة بين العرب وتلك الشعوب المتعددة الأعراق التى تقطن المنطقة الواقعة شمال البحر الأسود بأوربا. وكانت الظروف تحول دون صدور دراسة واسعة كهذه. وسرعان ما بدت وكأنها غاية بعيدة المنال. ثم ضاق مجالها وتركزت على البلقان وألبانيا بصورة خاصة. وكانت هناك دراسات شجعت على القيام بهذه الدراسة، ككتاب ف. هازلوك F. W. Hasluck بعنوان *Christianity and Islam under the Sultans* (المسيحية والإسلام تحت حكم السلاطين، أكسفورد، ١٩٢٩)، وكتاب ألكزاندر بنيجسن وإندرز ويمبـــوش AlexandreBennigsen, S. Enders Wimbush بعنوان *Mystics and Commisars: Sufism in the Soviet Uion*. (مفوضون وزهاد: التصوف فى الاتحاد السوفيتى، لندن، ١٩٨٥) كما كان الترحال ببلاد البلقان حافزاً آخر للقيام بهذه الدراسة. فكانت إثارة التجوال ببلاد غريبة وأراضٍ موحشة بين ما كان يعرف آنذاك باسم يوغوسلافيا وجمهورية ألبانيا الاشتراكية فى منطقة هانى هوتى فى الأيام التى تلت وفاة أنور خوجة تجربة لا تنسى. كما أن الزيارات التالية لمقدونيا ومنطقة ديبروجا الرومانية وبلغاريا ساعدت على شحذ الاهتمام بهذه الشعوب المسلمة، وهو اهتمام لم يخفت بمرور السنين. وحتى فى زياراتى لشمال أفريقيا كان من دواعى السرور أن يلتقى المرء بممثلين للجاليات البلقانية الصغيرة التى تعيش بالجزائر وغيرها.

وبغض النظر عن المقالات القيمة التى جمعت فى كتاب *Islam in the Balkans* (الإسلام فى البلقان، وهى بحوث قدمت فى ندوة عقدت للاحتفال بمهرجان العالم الإسلامى بالمتحف الملكى الاسكتلندى بإدنبرج فى الفترة من ٢٨ الى ٣٠ يوليو ١٩٧٦، ونشرت فى كتاب صدر عام ١٩٧٩)، هناك بعض الأعمال الحديثة بالانجليزية وتمثل مقدمة عامة

للموضوع. وينبغي أن نشير في البداية الى أن القائمة المختارة من الكتب والحوليات التي وردت بقائمة المصادر والمراجع، والهوامش التي صاحبت كل فصل في كتابنا هذا هي التي أمدتنا بمثل هذه المقدمة. وبعض المراجع المشار اليها نشرت في إصدارات بلقانية. ومع ذلك فقد وجدنا أنه من الممكن الحصول على نسخ مصورة للعديد من هذه الإصدارات من خلال نظام الاستعارة الداخلية بين المكتبات والتسهيلات التي تقدمها المكتبات ببريطانيا. وبعض الإصدارات الأخرى باللغتين العربية والفارسية. وكان لابد من الاستعانة بها. فلايزال موضوع الإسلام في البلقان مجهولاً لدى العديد من القراء المسلمين بالعالم العربي وأفريقيا وباكستان وجنوب شرق آسيا. ولما كانت كثرة من هؤلاء المسلمين ملمين باللغة العربية، فقد كان من المناسب أن نستعين بهذه المراجع الى جانب المراجع المكتوبة بلغات أوربا الغربية.

إن الإسلام في البلقان غالباً ما يقال إنه يعاني نوعاً من الاحتضار نظراً لحرمانه من كل وسائل التجدد الذاتي لافتقاره الى ما يسهم به في حركة إحياء الإسلام العالمي ككل، ولاعتماده على التمويل الذي يُقدم له من داخل المشرق العربي. يقول الأستاذ مونتجمري وات في كتابه *What Is Islam?* (ما الإسلام؟، لونجمان، مكتبة لبنان، ١٩٦٨، ص١٤٢):

> «هناك أيضاً ثلاثة ملايين ونصف المليون مسلم في أوربا (باستثناء تركيا) يتركزون في يوغوسلافيا وألبانيا وبلغاريا، إلا أن هذا جزء من الوضع الذي يقف فيه الإسلام موقف دفاع بل تقهقر وانحسار منذ قرون. ومن المستبعد بالنسبة لهؤلاء المسلمين الأوربيين أن يقدموا أية إسهامات كبرى للإسلام ككل في المستقبل المنظور. إلا أن التأثيرات القادمة من بقاع أخرى بالعالم الإسلامي قد تؤدي يوماً الى قيام حركة إحياء وتجديد بينهم».

من الحقائق المعروفة منذ قرون أن هناك اتصالاً وثيقاً ومستمراً بين مسلمي البلقان والشرق الأوسط المسلم إضافة الى تركيا، سواء على الصعيد الفردي أو من خلال العائلات البلقانية التي استقرت بمصر وسوريا وشمال أفريقيا.

ويمكن تقسيم الدراسات التاريخية والدينية (باستثناء الدراسات الأنثروبولوجية) التي تركز على شعوب البلقان المسلمة (وخاصة ألبانيا والبوشناق وأتراك بلغاريا) الى منظورين رئيسين؛ الأول يتعلق بالإسلام في البلقان باعتباره فرعاً من الدراسات العثمانية وباعتبار المنطقة كانت فيما مضى جزءاً من «الشرق العثماني» (أو «الشرق الأدنى» كما كانت تسمى فيما مضى في تقسيمات «الشرق» القديمة من المنظور الغرب أوربي؛ فيقول د. ج. هوجارت إن «الشرق» كان يقصد به الإشارة أيضاً الى «بعض مناطق جنوب شرق أوربا وأوربا الشرقية»). وهذه رؤية سليمة إذا أخذنا في الاعتبار التأثير الطاغي الذي كان للعثمانيين على كل جوانب الحياة (كالعمارة بكل أنماطها) بهذا الجزء من أوربا. وفي مقالات وكتب لها وزنها لكتّاب من قبيل حسن كاليشي وألكسندر بوبوڤيتش وبيتر شوجر ومايكل كيل تعتبر بلاد البلقان جزءاً من "تركيا الأوربية". وآراؤهم مدعمة بالوثائق التاريخية وبالعديد من الاستعارات اللغوية والطرز المعمارية الدينية والمدنية على السواء. وهذه رؤية فريدة، ولو أنها لاتفسر القصة كاملة.

والمنظور الآخر هو منظور "إسلام أوربي" مستقل تماماً. ومن كبار الكتّاب الذين ينظرون الى المنجزات الثقافية للمسلمين البوشناق من هذا المنظور إسماعيل باليتش بالإضافة الى عدد آخر من كتّاب المقالات المنشورة بحولية *Journal of Muslim Minority Affairs*. و"أسلمة البلقان" في نظرهم لا تتساوى مع صبغته العثمانية. فالأبواب متعددة والشعوب على قدر كبير من التنوع، ولابد من فهم جوهر عبقرية الإسلام في شخصية شعوب البلقان ذاتها. فالإسلام يمثل هويتهم بنفس الصورة التي تأقلمت بها المسيحية الشرقية بين السلاف.[١]

وهذان المنظوران لايستويان، بل إنها مسألة ثقل وتوازن نسبيين. ونعترف بأننا نتعاطف مع وجهة النظر الأخيرة، وهو أمر يمكن ملاحظته خلال الفصول السبعة التي تشكل هذا الكتاب. فنحن نؤكد على الصلات التي جمعت بين شعوب البلقان المسلمة والعالم العربي على وجه الخصوص. ومع ذلك فنحن لا نتفق مع من يقولون بفكرة "الإسلام الأوربي" في كل آرائهم. فوجهة نظرهم تبدو أحياناً وكأنها دفاع ليس هناك دليل كافٍ يؤيده. ويبدو

أنصارها أحياناً وكأنهم يسعون صراحة لإثبات أن الإسلام ليس ديناً خاصاً "بحزام المناطق الحارة" . فقد تمكن من الانتشار فى البلقان بين الشعوب الأوربية مهما كان تعريف كلمة "أوربى" كما انتشر فى الاتحاد السوڤيتى السابق عن طريق القوقاز أو نهر الڤولجا .

ونجد باحثاً كفرانسيس روبنسن يقول فى كتابه *Atlas of the Islamic World Since 1500* (أطلس العالم الإسلامى منذ عام ١٥٠٠، أكسفورد، ١٩٨٢، ص١٧٦) تحت عنوان «الإسلام فى الغرب» : «توضح الخريطة بأقصى دقة ممكنة [مواقع] السكان المسلمين فى المجتمعات الأوربية والمناطق الرئيسة التى جاءوا منها. وقد استقر مسلمو البلقان منذ مدة طويلة» . ومع ذلك فإن ما يربط مثلاً بين مسلم بلقانى فى سراييڤو ومعتنق للإسلام فى برادفورد ومغربى يقيم بمرسيليا وتترى يعيش بهلسنكى ليس له تفسير عدا أن الجغرافيا تقول إن ما يجمع بينهم هو العيش ببقعة ما فى قارة ما محددة بلون ما على صفحات الأطلس. ويجيب مايكل إجناتييف على هذا التساؤل فى مقال قيم بعنوان «أحجار سراييڤو تصمنا بالعار» (بصحيفة الأوبزرڤر، ١٧ مايو ١٩٩٢، ص١٩) .

نشأ «الإسلام البلقانى» باعتبار البلقان جزءاً من القارة الأوربية يعد جسراً ثقافياً وله سواحل ممتدة ويتميز بالقرب النسبى من قلب العالم الإسلامى بشمال أفريقيا والشرق الأوسط. وكما كانت الأندلس وأجزاء من إيطاليا وصقلية وبلغاريا وكريت وقبرص تمثل مراكز ثقافية مهمة فى عصور الإسلام الوسطى لفترة من الزمن، قُدر للبلقان أو لبعض أجزائه على الأقل أن يكون مركزاً من مراكز الدين الإسلامى وامتداداً له. وقُدر له أن يتبعه عدد قليل فى شبه جزيرة البلقان قبل ظهور العثمانيين فى القرن الرابع عشر، كما ظل الإسلام قائماً بها بعد رحيل الأتراك. كانت بذور الإسلام قد ترعرعت فى مصر والشام فى الحقبة المملوكية قبل أن تنتقل الى تربة خصبة فى أجزاء من البلقان؛ كما غرست بها عناصر ثقافية أخرى عن طريق المجر أو أتت مباشرة من سهول أوربا الشرقية ومن آسيا الوسطى. وقُدر للسلاف الذى كانوا قد استقروا على حدود الشام البيزنطى أن يتأثروا بعادات الفرس والعرب وغيرهم من أعدائهم المسلمين وبتقاليدهم وبملاحمهم الشعبية. وتعرض الألبان والبوشناق ممن عملوا فى صفوف الإنكشارية فى المغرب والمشرق لكثير من

التأثيرات الإسلامية. وكانت علاقتهم بالعرب تمتزج بارتباط بالحياة فى قلب الأراضى العثمانية بآسيا الصغرى أو غرب البوسفور أحياناً.

وهناك نقطة ينبغى أن نتطرق اليها هنا وهى دعاوى «التوفيقية» و«الهرطقة». وهى كلمة قد تسبب بعض الضيق لكثير من المسلمين المتدينين بالشرق الأوسط (ومن بينهم العرب الألبان من أهل السنّة). فهى تساوى الخروج عن المألوف وغرابة الأطوار، وهذه وجهة نظر خارجية ذاتية. كما أن هناك الكثير مما يجمع بين الهرطيق فى البلقان وبعض الفرق بالشرق الأوسط ، حيث يؤمن الدروز والإسماعيلية النصيرية والقزلباش ببعض المعتقدات المتشابهة. وكثير من مسلمى البلقان، وخاصة من البوشناق، يتبعون مذهب أهل السنّة، فيتسمون بالتقوى وينهجون نهجاً أخلاقياً رفيعاً فى حياتهم ويتبعون سنة النبى ﷺ. وحيثما وجد التصوف بينهم فهو أمر شخصى ويميل الى الحَرفية. كما أن «الهراطقة» لا يعتبرون أنفسهم هراطقة؛ فالبكتاشية وأمثالهم يرون أنهم لا يقلون «سنية» عن شيوخهم الأولين (وهو ما يُستشف من نبذ من كتابات الشيخ بابا رحيبى والشيخ أحمد سرى بابا فى هذا الكتاب). بل إن منهم من يرى أن هدفهم الأول هو تحقيق رسالة القرآن وتنقية تعاليم الصوفية.

على أية حال فسوف يلاحظ كذلك وجود فارق فيما مضى بين إسلام السلاف كما نراه بين البوشناق والإسلام الشكلى كما نجده بين الألبان. وقد يُصدم المتدينون حين يقرأون الوصف التالى لإديث دورهام Edith Durham فى كتابها *High Albania* (ألبانيا الحديثة، لندن، ١٩٠٩، ص٣١٣):

> «... والحقيقة أن البدوى الألبانى الشمالى هو ألبانى أولاً، ولا يستوعب تعاليم المسيحية والإسلام استيعاباً تاماً (ونتحدث هنا عن العوام منهم). والمسيح ومحمد عنده شخصيتان خارقتان لهما قدرة على عمل المعجزات. وقد عانى البدوى بوصفه مسيحياً بطش ذلك السلافى «الكافر البغيض» (فهو لا يعتبر السلافى مسيحياً). أما بعد دخول الإسلام فقد تمكن من رد الضربة للسلافى؛ كما استرد الألبان كثيراً من أراضيهم. ولولا التدخل الأجنبى لاسترد المزيد منها.

فأعطته قوة النبى محمد كثيراً من الأرض ومكنته من تولى أرقى المناصب فى الحكومة ولم تفرض عليه التجنيد الإجبارى وكافأته بسخاء حين اختار المشاركة طوعاً فى القتال ولم تفرض عليه الإسلام بحذافيره، بل تركت له حرية الاحتفاظ بتقاليده القديمة.

وهو لا يفرض الحجاب على المرأة ولا يفرض عليها عزلة أكبر مما يفرضه عليها كثرة من المسيحيين، ونادراً ما يتخذ أكثر من زوجة واحدة عدا أرملة أخيه. وحين يكون متديناً فهو ينضم الى إحدى فرق الدراويش ويفضل البكتاشية التى تحب المسلمين السنة كما يحب المنشقون كنيسة انجلترا. أى أنه يحظى بكل مميزات الإسلام بينما يظل حراً فى نهج حياته. فى حين أن المسيحية تعتبره ضحية وتَعده بامتيازات غير مؤكدة فى عالم آخر، بل تفرض عليه سيطرة أجنبية أحياناً فى الحياة الدنيا».

إذن هل يُلام الألبان المسلمون (بعد أن تآكلت عقيدتهم تحت وطأة سنوات طويلة من الماركسية) إذا اعتنقوا مثل هذه الرؤية الدنيوية المادية؟ وهل الإسلام أو المسيحية مجرد حقيبة استثمارات لضمان النعيم فى الآخرة؟ وقياساً على هذا المعيار وحده هل يحصل مسلمو البلقان على درجات ضعيفة من حيث التدين والالتزام بتعاليم الدين والولاء للعقيدة؟ وهل يفهم الغرب الإسلام الحقيقى فى ألبانيا؟ كان أهل الغرب ينتقصون من قدر الأصولية السنّية فيما مضى. وكانوا ينظرون الى غنوصية البكتاشية بقدر من العطف ربما لأنهم يعتبرون عقائدها أقرب الى المسيحية. وهذه كلها تساؤلات قائمة، والرجاء أن نتمكن فى هذا الكتاب من إلقاء نظرة أعمق على الإسلام فى البلقان عسى أن يتلقى المؤمنون به ومن يموتون فى سبيله فى تلك البقاع مزيداً من الدعم من أهل دينهم من العرب وغير العرب.

وشعور مسلمى يوغوسلافيا وخاصة البوشناق بالإهمال يؤكده الصحفى العربى منير نصيف[٣] بقوله إن المسلمين فى الدول العربية وغير العربية قليلاً مايعرفون شيئاً عن مسلمى يوغوسلافيا، وأن جامعة بلجراد تحتاج الى إمدادها بالكتب والمصادر والدوريات الأدبية والصحف العربية. ويحكى الكاتب أن طالباً يوغوسلافياً مسلماً أعرب له عن دهشته من

أن الكتب والصحف العربية تصل الى أثينا عاصمة اليونان وتقف عندها علماً بأن المسافة بين أثينا وبلجراد جواً لا تزيد عن نصف ساعة.

وكان دعم المسلمين فى بريطانيا لضحايا مأساة البوشناق مثالاً لما ينبغى عمله من خلال التضامن والمعونات والتفاهم العميق. فمن الواجب على كل إنسان أن يحرص على فهم العقيدة والثقافة التى قدمت إسهاماً فريداً للحياة فى جنوب شرق أوربا.

ملحوظات على بعض المصطلحات الإثنية والجغرافية والتاريخية الواردة بالكتاب فى ضوء الوضع الراهن فى البلقان وبخاصة فى البوسنة والهرسك

أصول المسلمين البوشناق: لايزال هذا الموضوع ساخناً ومثيراً للجدل. فالحقائق التاريخية غير واضحة وبالتالى فهى مفتوحة لخلافات واسعة حول تفسيرها. والمعادلة التبسيطية التى تقول إن «البوجوميل» السابقين هم «المسلمون» تعد تبسيطاً شديداً للأمور وتحتمل الخطأ. يقول إيڤو أندريتش Ivo Anriç فى كتابه *The Development of the Spiritual Life in Bosnia under the Influence of Turkish Rule* (تطور الحياة الدينية فى البوسنة تحت تأثير الحكم التركى) :[٤]

«إن الموقف فى البوسنة غريب، فنجد صراعاً دينياً رهيباً يجتاح البلاد. وكان هذا الصراع قد وصل الى نقطة حرجة قبيل الاجتياح، وكان لا مفر من إيجاد حل فى أى اتجاه. فقد أوشكت البوسنة على التحول الى الغرب الكاثوليكى وتندمج كلية فى حياته الدينية. (وكان تحول اثنين من آخر ملوك البوشناق الى الكاثوليكية ولحاق عدد كبير من النبلاء بهما يرجح هذا الاحتمال). ومن ناحية أخرى كان من الممكن أن يحدث إصلاح سلافى على نطاق ضيق فى حياة البوسنة الدينية لو حقق الباتارين أى انتصار».

وفى اللحظة الحاسمة توقفت هذه العملية على أثر الغزو المفاجئ من جانب شعب أجنبى غريب عن البلاد عقائدياً وروحياً وعرقياً. وازداد الموقف تعقيداً بتحول الطبقة

العليا من السكان الى ديانة الغزاة لإنقاذ ممتلكاتهم. وهكذا فقد رُسم خط أسفل المنطقة الوسطى من الأراضى السلافية الجنوبية بحذى أنهار الدانوب وسافا وأونا وجبال الألب الدينارية إذا تغاضينا عن بعض التقلبات. وهذا الخط الفاصل يشطر التركيبة العرقية واللغوية الصربية الكرواتية الى شطرين، ولابد لظله بعد أربعة قرون من التاريخ المروع أن يميل الى أى من الجانبين فى المستقبل البعيد.

وهنا يتبين لنا المعنى الكلى للحكم التركى والتأثير التركى على الحياة الدينية للبوسنة.

وبمقتضى الموقع الجغرافى كان ينبغى للبوسنة أن تشكل حلقة وصل تربط الأراضى المحاذية لنهر الدانوب بالبحر الأدرياتى، بين منطقتين للعنصر الصربى الكرواتى ونطاقين مختلفين من الثقافة الأوربية. أما وقد تحولت للإسلام فإنها لم تعد فى موقف يسمح لها بأداء دورها الطبيعى وأن تساهم فى التطور الحضارى لأوربا المسيحية التى تنتمى اليها عرقياً وجغرافياً».

ويقول الكسندر لوياجيتش بإيجاز بارع:[٥]

«والبوسنة من الحالات الخاصة للتحول الى الإسلام. ففى أعقاب الغزو عام ١٤٦٣ تحول عدد كبير من السكان المسيحيين من الفلاحين والنبالة الدنيا الى الإسلام. وكانت كثرة منهم تنتمى الى طائفة مسيحية تسمى بوجوميل كانت قد استقرت بعد طردها من صربيا وبلغاريا وسائر بلاد البلقان فى البوسنة حيث أنشأوا كنيسة قومية خاصة بهم. وتعرضت مملكة البوسنة لمتاعب من كل من المجر وروما، ونتيجة لذلك أصبحت ديانة شعب البوجوميل بمثابة تعبير عن استقلال البوسنة وهويتها القومية. وكانت تلقى الدعم من البلاط الذى كان يدين بالكاثوليكية رسمياً. وبعد الغزو العثمانى اعتنق كثير من البوجوميل الإسلام ولو ظاهرياً على الأقل نظراً لأن الإسلام لم يكن يفرض عليهم متطلبات كثيرة. ومن ناحية أخرى كان يضمن لهم مستقبلاً فى الوضع السياسى الجديد».

القومية الإسلامية في البوسنة والهرسك: نتناول في الفصل الأخير الى المسلمين فى البوسنة والهرسك (وفى غيرها بدرجة أقل) باعتبارهم حالة فريدة داخل نطاق الأمة الإسلامية، وهذا ليس حطاً من شأنهم. وقد تناولت سابرينا راميت المسألة برمتها بتفصيل شديد وتوثيق دقيق حيث تقول:[٦]

« هناك اليوم فى البوسنة والهرسك مسلمون يعتبرون أنفسهم "كروات مسلمين" فى المقام الأول، ومنهم من يعتبرون أنفسهم "مسلمين بوشناق" (أى مسلمين بالمعنى العرقى)، ومنهم من يرون أنفسهم "مسلمين" بالمفهوم الإسلامى. كما أن هناك مسلمين أعلنوا انهم "يوغسلاف" فى إحصاء رسمى أجرى عام ١٩٨١. ومما زاد من تعقيد هذه الصورة المعقدة أصلاً ظهور أشخاص كفؤاد موهيتش ممن يصفون أنفسهم "مسلمين ملحدين" وبذلك فهم يفصلون الدين عن القومية فصلاً تاماً ».

ومما لا شك فيه أن الأحداث الراهنة ستؤدى الى تغيير الوضع تماماً بما فى ذلك مسألة الهوية البوسنية (بوسانسكى). ولا نهدف هنا الى التنبؤ بالمحصلة المستقبلية.

يوغسلافيا: نستخدم فى هذا الكتاب الاسم السابق للجمهورية كلها فى إشارة الى المنطقة الجغرافية (على غرار استخدام مسمى « شبه القارة الهندية » حالياً) دون أن نقصد به التلميح بأى إيحاء سياسى.

كوسوڤو وكوسوڤا: التسمية الأولى بالنطق الصربى، والأخرى بنطق أهلها الألبان وتستخدم أيضاً فى ألبانيا نفسها. وقد احتفظنا بمسمى كوسوڤو باعتباره الشكل الأكثر استخداماً؛ كما أنه هو الشكل الذى يستخدمه عيسى زيمبيرى فى مقدمته لكتاب *Colloquial Albanian* (العامية الألبانية، روتلدج، ١٩٩١)، فالكاتب نفسه من كوسوڤو ويتجنب الشكل الألبانى الحالى للمسمى *Kosovë* كما ورد مثلاً لدى رمضان مرمولاكو *Ramadan Marmullaku* فى كتابه *Albania and the Albanians* (ألبانيا والألبان).

مقدونيا: يشير مسمى مقدونيا الى الجمهورية التى تحمل هذا الاسم بيوغسلافيا السابقة ما لم تكن الإشارة الى اليونان أو بلغاريا تحديداً.

مستقبل الطوائف المسلمة فى البلقان : نقوم فى الفصل الأخير بمحاولة لاستشراف ما يحمله المستقبل لهذه الأقلية والطوائف الصغيرة. والأرجح أن يحدث بعض التداخل بين الإسلام والمسيحية فى ألبانيا حيث يندر حدوث انقسام دينى فى الحياة العامة أو فى الفكر الألبانى. أما التصوف فمن الصعب التنبؤ بإحيائه. وتشهد بلغاريا حركة ترميم للمساجد وإعادة بنائها بين الأتراك والسكان الأصليين من البوماك على السواء، ويستمد الدعم المالى من تركيا والسعودية لبناء المدارس وتمويل الدورات التدريبية للأئمة. واللغة العربية لا يعرفها إلا القليلون والقرآن كتاب مغلق ما لم تصاحبه ترجمة تركية. ولا سبيل للتنبؤ بحجم طائفة البوشناق المسلمة ولا بحدودها أو هويتها. وكثير من اللاجئين المشردين لن يعودوا الى بلادهم أو بالأحرى الى قراهم ومدنهم التى أبيدت من فوق خريطة البلقان. والمتوقع أن نشهد نمو كانتونات مسلمة صغيرة أو كبيرة فى أجزاء من كرواتيا وسلوفينيا والمجر، وهى مناطق تواجد بها المسلمون بأعداد قليلة منذ الحقبة العثمانية. وقد تحول مسجد زغرب الى مركز لإنقاذ مسلمى البوسنة وأنشطتهم الدينية.

هوامش

(١) ويُعرف السلاف في المصادر العربية باسم الصقالبة (المترجم).

(٢) الغنوصية gnosticism هي العرفان عند المسيحيين، حيث يؤمن متصوفة المسيحية بأن المادة شر لابد من الخلاص منه، وبأن المعرفة الروحية هي السبيل الى الخلاص (المترجم).

(٣) في مقال له بعنوان «الحضارة العربية الإسلامية في يوغوسلافيا»، العربي، الكويت ٢٣٣/١٩٧٨، ص ٧٥.

(4) Durham, NC: Duke University Press, 1990, pp. 16-17.

(5) 'Islamisation of Balkans: Some general considerations', *Islam in the Balkans* , Edinburgh, 1979, p. 50.

(6) 'Primordial ethnicity or modern nationalism: The case of Yugoslavia's Muslims reconsidered', *South Slav Journal* , vol. 13, nos 1-2 (47-48), p. 15.

(١)

العرب والصقالبة (السلاف) ومسلمو المجر والأرناؤوط

يذكر ياقوت فى معجم البلدان أنه التقى فى مدينة حلب عدداً كبيراً من الناس يسمون البشكير يتميزون بشعر أحمر وبشرة تميل الى الاحمرار، وكانوا يدرسون الفقه على مذهب الإمام أبى حنيفة ﷺ. وسأل أحدهم عن بلادهم وأوضاعهم، فأجاب بأنهم مسلمون وأن بلادهم تقع على الجانب الآخر من القسطنطينية فى مملكة يقطنها شعب من الفرنجة يسمون المجريون وأنهم رعايا مليكهم، ويعيشون على حدود أراضيه، ويقطنون حوالى ثلاثين قرية كل منها يمثل بلدة صغيرة. إلا أن ملك المجر لا يسمح لهم ببناء أسوار حول أى منها خشية أن يثوروا ضده، وأنهم يعيشون وسط بلاد مسيحية حيث تقع بلاد السلاف الى الشمال منهم، والى الجنوب بلاد البابا أى روما (والبابا حالياً هو رئيس الفرنجة وممثل المسيح عندهم، أى كأمير المؤمنين عند المسلمين؛ وتمتد سلطته لتشمل كل ما يتعلق بالدين عندهم جميعاً)؛ والى الغرب الأندلس، والى الشرق بلاد اليونان والقسطنطينية وأعمالها». وأردف قائلاً إن لغتهم هى لغة الفرنجة، وثيابهم كثيابهم وإنهم يؤدون الخدمة العسكرية فى جيشهم وإنهم يشاركونهم التصدى لأعدائهم، حيث انهم لايحاربون إلا أعداء الإسلام. وحين سأله عن كيفية اتخاذهم الإسلام ديناً على الرغم من سكناهم وسط غير المسلمين. فأجاب بأنهم سمعوا عدداً من أجدادهم يقولون إنه منذ عهد بعيد جاء سبعة من المسلمين من بلغاريا الى بلادهم واستقروا بينهم، وأخذوا يبصرونهم بكل سماحة بأخطائهم ووجهوهم الى الطريق القويم، الى دين الإسلام. ثم هداهم الله فأصبحوا جميعاً مسلمين وفتح الله قلوبهم لدينه. وقد أتت هذه المجموعة منهم الى ذلك البلد لدراسة الفقه؛ وحين يعودون الى بلادهم سيكرمهم أهلهم ويولونهم شؤون دينهم. (ياقوت، **معجم البلدان** عن T. W. Arnold, *The Preaching of Islam* , London, 1935, pp. 193-4).

العرب يدخلون تاريخ البلقان

يرى فرنسيس دڤورنيك[1] أن استقرار السلاف كغزاة بجنوب أوربا لم يكن مجرد حدث ذى أهمية كبرى بالنسبة لتطور أوربا فقط، بل كان أيضاً حدثاً له مغزاه فى تاريخ الإنسانية. ففى رأيه أن انهيار المسيحية فى المنطقة الواسعة من الامبراطورية الرومانية التى كانت تسمى إيليريكوم Illyricum والمعروفة حالياً باسم ألبانيا وجزء كبير من يوغسلاڤيا السابقة كانت له نتيجة مهمة أخرى. فقد كانت المنطقة فى ذلك الوقت تابعة للسلطة التشريعية للكنيسة الرومانية. وتم ترسيم مطران سالونيكا ممثلاً رسولياً خاصاً فى إيليريكوم. واختلط السكان من المتحدثين باللاتينية واليونانية وساد السلام فيما بينهم، وكانت شبه جزيرة البلقان تشكل جسراً يربط بين بقاعها من الناحية الاقتصادية طريق مهم يسمى ڤيا إجناتيا وكان يصل بين الغرب اللاتينى والشرق اليونانى.

قُدر لحضارة إيليريكوم المسيحية أن تتعرض للدمار على يد الآڤار والسلاف. وقُدر لهذا الدمار أن يصاحبه اتساع نطاق الإسلام كديانة عالمية فى أواخر العصور الوسطى. ومع ذلك لم يكن التطور الأهم قد حدث بعد ولو أن انتشار الإسلام فى المنطقة كان قد بدأ فى حقبة أسبق مما يفترض أحياناً. وكان إسلام البلقان قوة أجبرت المسيحية على الانحسار وعمقت الاغتراب عن أوربا الغربية والشرقية. وكانت فى الوقت نفسه بمثابة قناة لمد ثقافة الشرق وتجارته غرباً.

كما يرى دڤورنيك أن الكنائس الغربية والشرقية ربما ظلت على اتصال فيما بينها وأن تطورها لم يكن ليتخذ الوجهة العكسية التى اتخذها فى العصور الوسطى ومابعدها. وكان الآڤار والسلاف هم الأشد حسماً بين الغزاة. فقد سعى الامبراطور الرومانى هرقل (٦١٠-٤١م) الى التحالف مع الصرب فى مواجهة الآڤار. ويبدو أنه أرسل سفارة للكروات عارضاً عليهم وطناً جديداً فى إيليريكوم بعد أن طردوا الآڤار. فأرسل الكروات قوات للأراضى الرومانية، وبالتحالف مع الجيش الصربى وبدعم من البحرية البيزنطية بدأت هذه القوات حربها ضد الآڤار. فتمكنت من تحرير دالماتيا أولاً ثم بقية إيليريكوم وفى النهاية الأراضى الواقعة بين نهرى دراڤا وساڤا.

تم توطين كل من الكروات والصرب على يد هرقل فى الأراضى المحررة من الآفار، وتولى زعامة سائر القبائل السلافية التى استوطنت معظم يوغسلافيا منذ أواخر القرن السادس. واستمر هرقل فى السيطرة على الإقليم وطلب من البابا هونوريوس حسب رواية الكاتب الملكى البيزنطى قسطنطين پورفيروجينيتوس أن يوفد إرساليات تبشيرية للكروات والصرب. الى جانب ذلك كان تأثير العرب على آسيا الصغرى فى نمو مطرد. فكانت السيطرة العربية على معظم البحر المتوسط تزيد من صعوبة التواصل بين الشرق والغرب عبر منطقة شبه جزيرة البلقان الحيوية.

ومما لا شك فيه أن السلاف بغض النظر عما يكتنف هذه التسمية من غموض كان لهم بعض التأثير على العرب. ونورد هنا وصفاً لهم عن إبراهيم بن يعقوب كما ورد لدى أبى عبيد البكرى (توفى ٤٨٧هـ/ ١٠٩٤م):[٢]

«وتقع القسطنطينية الى الجنوب من بلقارين [بلغاريا] فى القِبلة وتجاورهم أيضاً فى الشرق والجوف البجاناكية [البوشناق] وفى الغرب منها بحيرة بناحيه [ڤينيسيا] وهو خليج يخرج من البحر الشامى بين الأرض الكبيرة [كتلة أوربا] والقسطنطينية. فيحيط بالأرض الكبيرة سواحل رومة وسواحل لنقبردية [لمبارديا] وينقطع باقولايه فتصير هذه المواضع كلها جزيرة واحدة قد أحاط بها البحر الشامى من القِبلة وذراع بناجيه من جهة المشرق والجوف وبقى منها فتح من جهة المغرب. وتسكن حافتى هذا الخليج من مخرجه فى المشرق من البحر الشامى الصقالبة. ففى الشرق منهم البلقارين وفى الغرب غيرهم من الصقالب. وهؤلاء الذين يسكنون فى الغرب منه أشد بأساً. وأهل تلك الناحية يستأمنونهم ويتقون شدتهم. وبلادهم جبال شامخة وعرة المسالك. وبالجملة فإن الصقالب ذوو صولة وبطش ولولا اختلافهم بكثرة تفرع أعراقهم وتفرق أفخاذهم ما قامت لهم فى الشدة أمة من الأمم». [المقابل المعاصر بين الأقواس [ ] من عند المترجم]»[٣]

تعتبر الاتصالات الأولى بين العرب والسلاف فى أحسن الفروض علاقة ثلاثية بين أباطرة بيزنطة الذين تولوا الحكم من القرن السابع حتى التاسع، والسلاف الذين كانوا

يجاورون حدود بيزنطة فى تراس، والعرب الذين تقدموا شمالاً عبر آسيا الصغرى نحو القوقاز وبيزنطة أو عن طريق البحر على طول الساحل الجنوبى لآسيا الصغرى وبحر إيجة ومضيق البوسفور وعلى طول سواحل البحر الأدرياتى فى كل من جنوب إيطاليا ودالماتيا.

واجه أباطرة بيزنطة تحدياً على جبهتين، خطر الزحف السلافى من جهتى الشمال والغرب ومشكلة تقدم العرب والمسلمين. وحين أخفق كونستانس الثانى (٦٤١-٦٦٨م) فى وقف الزحف العربى فى آسيا الصغرى اتجه غرباً ووجه جيوش الامبراطورية لمواجهة السلاف. وقد استغلهم فيما بعد كمهاجرين فى آسيا الصغرى ليخدموا أغراضه كفلاحين من ناحية، ومن ناحية أخرى لكى يتمكن من فرض سيطرته عليهم. لا غرو إذن أن عبدالرحمن بن خالد حين قاد الزحف عام ٦٦٤م كان عليه أن يواجه «السلاف».

وتحت حكم جوستينيان الثانى تم توطين مايقرب من ثلاثين ألف سلافى وتسليحهم فى أوبسيكيون بغرب آسيا الصغرى. وحسب رواية ميخائيل السريانى لجأ حوالى سبعة آلاف من السلاف الى العرب فى عامى ٦٩٢ و٦٩٣م. وتم ضم كثير منهم الى القوات العربية.

وتحت حكم قسطنطين الخامس يقدر إجمالى عدد السلاف الذين تم توطينهم بمئتين وثمانية آلاف. وفى حملة ٧١٦-٧١٨م استولى العرب على قلعة السلاف (مدينة الصقالبة) بأكملها. وكانت تقع فى لولون، وهى حصن رئيسى على الحدود الشرقية للامبراطورية ولو أن بروكس E. W. Brooks[4] يرى أن هذا الحصن ربما كان يقع على مسافة أقرب الى القسطنطينية.

كان وجود السلاف فى طريق العرب وما تلى ذلك من انضمام كثير منهم الى قضيتهم واعتناقهم الإسلام عاملاً مهماً فى إيجاد علاقة بين العرب و«السلاف» الجنوبيين كأمتين. يقول جرايبنر: «وهكذا ففيما يزيد قليلاً عن قرن من السنين (٦٥٧-٧٦٢م) استقر مايقرب من ربع مليون سلافى بآسيا الصغرى قلب الامبراطورية. وهذه الهجرة السلافية تمثل أكبر سلسلة من الانتقالات السكانية فى تاريخ بيزنطة».[5] ويستطرد قائلاً: «ومع أن الرشوة والوعود لعبت دوراً إلا أن السلاف بمجرد أن انضموا للجانب العربى ظلوا على ولائهم لهم».

ويرى دڤورنيك أن الفرس والعرب كانوا يجبرون بيزنطة على التوجه شرقاً كلما حم الخطر. وبعد أن فقدت بيزنطة كل الأقاليم الأوروبية تقريباً اضطرت الى زيادة اعتمادها على الأقاليم الشرقية وخاصة ما يقع منها بآسيا الصغرى. وكانت النتيجة الطبيعية لذلك زيادة صبغ الامبراطورية والكنيسة بالصبغة الشرقية تدريجياً. وهكذا «فبعد أن كانت إيليريكوم تمثل جسراً بين الغرب والشرق أصبحت تسهم فى زيادة الهوة بين الكنيستين. وتحولت فى النهاية الى ساحة دارت فيها رحى أول صراع حقيقى بين الكنيستين، وأدى الى حدوث تصدع مصيرى كامل فى جدار المسيحية».[٦]

وقُدر لإيليريكوم (ألبانيا ويوغسلاڤيا) أن تتحول فيما بعد الى «جسر متحرك» بين الغرب والشرق، بين العالم المسيحى ودار الإسلام. إلا أن هذا الجسر يمكن اعتباره مناطق حدودية ساخنة ضد أى تدخل أوروبى محتمل. ولم تكن هذه الرؤية غائبة عن أذهان شعوب البلقان غير المسلمة. يقول الكاتب اليوغسلافى إيڤو أندريتش فى رسالته للدكتوراه:

«وذلك الجزء من شعب البوشناق الذى اعتنق الإسلام وأصبح يمثل قوة من المحاربين الأشداء طوال فترة الحكم التركى وجه طاقاته فى البداية للغزو ثم للدفاع عن الأرض بعد ذلك. وكانوا طائفة أخذت حياتها الروحية والفكرية تنصهر شيئاً فشيئاً فى بوتقتين توأمين: دين أجنبى ولغة أجنبية».[٧]

معتقدات الشرق عند السلاڤ

كانت القبائل السلاڤية فى مستهل الحقبة المسيحية تشغل منطقة تمتد من بحر البلطيق الى جبال الكربات ومن جبال الإلب حتى البحر الأسود. ويضاف الى ذلك شبه جزيرة البلقان نفسها. وكان لكل من البحر الأسود والبلقان تأثير قوى على السلاڤ. فقد كان المناخ أجف وأدفأ وكانت طرق التجارة الخاصة بالشرق الرومانى والامبراطورية الفارسية قوة تجذبهم نحو الجنوب. وفى حوالى عام ٢٠٠م حلوا محل السرمط بجنوب روسيا. وتوغلوا فيما بعد الى داخل أوروبا، وفى أواخر القرن الثالث كانوا قد بلغوا الضفة الشمالية من نهر الدانوب. وفى خلال هذه الحقبة كان عليهم أن يخضعوا لقوتين غازيتين أخريين هما الهون

والآنت، ويبدو أن الآنت كانوا من العنصر السلافى تحت قيادة سرمطية. وما أن اختفى الهون بدأ الآنت في التوسع باتجاه الدانوب الأدنى. وهناك قبيلتان أخريان قد يكونان من أصل سرمطى أيضاً أو خاضعتين لقيادة سرمطية احتلتا مكانة بارزة، وهما الكروات والصرب. وكانوا يستوطنون المنطقة الشمالية من القوقاز أصلاً، ولم يخلوا من عناصر سلافية. ومع ذلك فبخلاصهم من قبضة الهون هاجروا الى ما وراء نهر الدنيبر الأوسط وانضمت اليهم قبيلة من القوطيين. وفى هذه المنطقة الشمالية أقاموا مايشبه الدولة وضموا اليهم قبائل جالاسيا وسيلسيا وبوهيميا الشرقية. وقد ورد ذكر هذه الدولة لدى الملك ألفريد في ترجمته الأنجلو سكسونية لكتاب **تاريخ العالم** لأوروسيوس Orosius ولدى قسطنطين پورفيروجينيتوس. كما ورد ذكره في المصادر العربية القديمة وخاصة المسعودى (٩٤٣م) حيث يشير الى القبائل السلافونية بأواسط نهر لابا وأعاليه وبأعالى نهر ڤيستولا وبأواسط حوض الدانوب ضمن غيرهم من «الصربيين» و«المراوة» (المورافيين) و«الهرواتيين» (الكروات البيض).٨

وقد اختلط الصرب والكروات في عدد من المناطق وخاصة في منطقة أعالى ڤيستولا. وكانت «صربيا البيضاء» تقع جغرافياً بين الإلب ونهر سال.

وعندما هاجر القوطيون من وسط أوربا كان السلاف يبحثون عن أرض يسكنونها، فتحركوا في اتجاه الجنوب والجنوب الغربي. وبلغوا أواسط الدانوب فعبروه عام ٥١٧م وظهروا في بقاع شاسعة داخل شبه جزيرة البلقان. وأغاروا على دردانيا ومقدونية وإيپيروس بل امتدت غاراتهم الى تيسالى. وكان البيزنطيون يعتبرونهم برابرة.

كانت للسلاف حضارة مادية خاصة بهم وكان لمعتقداتهم تأثير على المسيحية ثم على الثقافة الدينية الشعبية عند المسلمين فيما بعد حين قُدر لهاتين الديانتين أن تتنافسا على تغيير أنماط حياتهم. وكانوا ينتظمون في تجمعات أسرية ويكونون مجتمعات قروية ولو أن السلاف الجنوبيين عرفوا شكلاً بدائياً من أشكال الاتحاد الفدرالى بين هذه التجمعات. وكانت الحياة الاجتماعية السلافية إما رعوية أو زراعية، وكانت ديانتهم تقوم على الطبيعة ودورة الفصول وخاصة موسم الحصاد. ومن آلهتهم من لم تكن له صلة بهذه المعتقدات

الموسمية، ولها صلة ما بآلهة الفرس أو الهنود القديمة خاصة آلهة الشمس. ومن الكلمات الرئيسة ككلمة «إله» و«جنة» و«مقدس» مايصور هذه الصلات والتأثيرات الآسيوية.[٩]

يقول ماثيو سبينكا:

« ... وتحولت آلهتهم القديمة الى قديسين مسيحيين، فتحول ڤيليس الى القديس بلاسيوس واستمر فى حماية قطعان السلاف ممن اعتنقوا المسيحية؛ وتحول پيرون الى عليجاه وواصل دفع عربته الرعدية فوق السحاب وسَوق صواعق السماء؛ وبقيت آلهة البيت كقديسين أسريين، واستمر الإيمان بالجن وحوريات الغابات وما الى ذلك من كائنات دون مواربة أو حرج. كما تم الإبقاء على معظم الأعياد والعادات الدينية الخاصة بالسلاف الوثنيين مع تغييرات طفيفة. وهكذا فلاتزال عبادة الأسلاف موجودة فيما يعرف باحتفالات «سلاڤا» حيث يحمل الفلاحون الصرب الطعام والشراب الى قبور موتاهم».

وفى مقال له عن نُصب درينيكا القديم بكوسوڤا يقدم كوزاراك وصفاً لاكتشافه نصباً خشبياً حديثاً بقرية لاوش، وقد نحت من خشب السنديان عام ١٩٥٠. وهو من صنع فلاح ألبانى معوق جزئياً عمره ثلاثون عاماً وكان يعمل بالنجارة الى جانب الفلاحة. والنُصب على شكل إنسان. وكان هذا النصب وكثير غيره يتم تزيينه بخمس عشرة أذناً وساقاً من سنابل القمح فى موسم درس الحنطة. وكانت هذه العادة المحلية يتم تبريرها بأنها احتفال لا ضرر منه بالخصوبة و«البركة» وسائر النعم.[١٠]

وهناك وثيقة كنسية ترجع لسنة ١٤٥٢ من الحقبة الكرواتية الدلماتية تنص على أن من يسجد للشمس أو للقمر أو لأى من المخلوقات ويتوسل به يرتكب خطيئة كبيرة. وظلت وثائق الكنيسة الأورثوذكسية البوسنية تدين أعمال السحر واتباع العادات الوثنية حتى القرن السابع عشر. ويشمل ذلك الرقص فى الميادين وخاصة الرقص بالأقنعة، وهى عادة شعبية كانت تتم فى الاحتفال بليلة عيد الرفع حيث كان الرجال يرتدون ثياب النساء وترتدى النساء ثياب الرجال. كما أنها كانت تستنكر الإيمان بالحوريات وهى عندهم تسمى «ڤيلة».

وكان شعب البوجوميل يميل بصورة خاصة لمواصلة الاحتفاظ بهذه العادات مهما كانت تتنافى مع معتقداتهم من الناحية النظرية. وفى وصفه للبوتور (أى البوشناق المتركين) يروى بول رايكوت فى ستينيات القرن السابع عشر أنهم كانوا يتلون الإنجيل باللغة السلافونية مع اهتمامهم بتدارس القرآن. وكانوا يشربون الخمر فى رمضان لكنهم كانوا يمتنعون عن التوابل. وكانوا يسبغون حمايتهم على المسيحيين ويعتقدون أن النبى محمداً هو الروح القدس، ويكرهون الصور وعلامة الصليب ويلتزمون بالختان. وكانت ازدواجية العقيدة تكاد تكون هى المعيار السائد فى بعض البقاع. فكانت الأمهات المسلمات يلجأن للفرنسيسكان فى البوسنة للتعميد أحياناً، لاعتقادهن بأن التعميد يجلب البركة والنصر فى الحرب ويحفظ من الأرواح الشريرة.[١١]

وبغض النظر عن الإبقاء على مثل هذه العادات على المستوى «الوثنى» الشعبى كان الاتصال بالمانوية وغيرهم من أتباع العقائد الثنوية أو بأتباع بولس هو الذى ساعد على تنقية وتغلغل معتقدات الشرق الأوسط المسيحى فى البلقان على مستوى أعلى وخاصة بين البوجوميل الأوائل الذين كانوا يقطنون بلغاريا ومقدونيا فى القرن العاشر ثم من كانوا يسكنون البوسنة وهوم فى الفترة من القرن الثانى عشر الى الخامس عشر. وقد انتقلت كثرة من أتباع بولس (الذين كانوا يتركزون فى القوقاز) من شرق الأناضول الى منطقة تراس على الحدود مع بلغاريا فى أعقاب هزيمتهم على يد الامبراطور الرومانى باسل الأول سنة ٨٧٢م. وكانت تراس مأوى للمنبوذين وبوتقة شكلت فيها بعض العناصر من شعوب الشرق ممن سكنوها قبل ذلك بفترة طويلة جزءاً مهماً من السكان، وتوغلوا باتجاه الغرب الى مناطق تحاذى طريق إيجناتيا. ومن أبرز هذه العناصر الأرمن من أتباع بولس وغيرهم ممن استمر تأثيرهم عدة قرون.[١٢]

وفى حقبة لاحقة يمكن ملاحظة هذا التنوع عند البوجوميل. ففى القرن الثالث عشر ومن المعلومات التى أوردها الكاتب الإيطالى راينر سَكونى كانت طوائف البوجوميل البيزنطية تعيش فى آسيا الصغرى (بفيلادلفيا) وفى القسطنطينية (كنيسة القسطنطينية الكبرى) نفسها؛ وكانت هناك طائفة فى ذلك الوقت أيضاً فى البوسنة (كنيسة سلافونيا). وكانت هناك صلات بين هذه الطوائف جميعاً؛ فقد اتحدت فى جبهة موحدة

وجمعت بينها إيديولوجية واحدة. وكانت لهؤلاء الثنويون البلقان حياتهم السرية (تقوم على بنية هرمية خاصة تتدرج من «زاهد كامل» الى «مؤمن» الى «مستمع»). وكان البوشناق الباتاريين (ممن كانوا يعملون فى كنيستهم بناء على طموحات النبلاء الإقطاعيين، إلا أنه كان هناك خطر يتهددهم من الخارج من قبل النبلاء الإقطاعيين من المجرية الكاثوليك) الوحيدين الذين استطاعوا أن يحظوا ببعض الحرية لفترة من الزمن. وكان حكام البوسنة يسعون الى استمداد المجريين فى مواجهة العثمانيين، وعندما أعلنوا هرطقة الكنيسة الباتارية واتخذوا إجراءات للقضاء عليها تحول عدد من البوجوميل الحانقين على الكاثوليكية الى الإسلام عن طواعية.١٣

التهديد العربى لبيزنطة

فى عام ٦٣٤م هددت الجيوش العربية والمسلمة القسطنطينية. وكانت بيزنطة وحدها تقريباً وهى تواجه خطراً مزدوجاً، ولو أنها حصلت فى سنة ٧١٧ على عون قوى من خان بلغاريا فى صد خطر العرب وقتلوا عشرين ألفاً منهم. وكان هذا استثناءً. وقد حدث ذات مرة أن فكر كل من العرب والبلغار فى عقد تحالف يخدم مصالح الطرفين. وكانت الجيوش العربية فى هذه الآونة تضم جنوداً من السلاڤ بين صفوفها بالفعل. وفى أواخر القرن السابع وأوائل الثامن، كان الصقالبة –وهو الاسم الذى أصبح السلاڤ يُعرفون به فى الشرق وفى الأندلس– قد أصبحوا يشكلون عنصراً عسكرياً مهماً فى الشرق المسلم. وقد فر يزيد بن المهلب الذى كان قد سُجن بأمر من الخليفة عمر الثانى سنة ٧١٧م الى البصرة وواجه قائده السابق فى موقعة بابل سنة ٧٢٠م. وحشد يزيد قواته بإهانة قوات الخليفة باعتبارهم «أعاجم». وربما كانت هذه العناصر قد تم تجنيدها من بين المهاجرين السلاڤ ممن بدأوا فى الاستقرار فى بلدان الخلافة الأموية وفى الشام بصورة أساسية فى القرن السابع. وكان معظمهم من الرجال الذين كانوا قد انشقوا على المستوطنات العسكرية السلاڤية التى أقامتها بيزنطة فى الأناضول. وكانوا قد عبروا مع القوات العربية فى السنوات ٦٦٣ و٦٦٥ و٦٩٠ وأنشأوا مقارهم بشمال الشام. كما كانت هناك تجمعات سلاڤية أخرى استقرت فى نطاق الخلافة الأموية. ومن غير المستبعد أن يكون مسلمة بن عبدالملك قد أتى ببعض طوائف السلاڤ وأقرهم بالشام فى أعقاب حملته على القسطنطينية سنة ٧١٧م.

كانت حملة مسلمة على القسطنطينية قد منيت بهزيمة فادحة على يد ليو الإيساورى (٧١٧–٧٤٠م) –وهو من أصل سورى– بعون من البلغار وسائر السلاف. وقد تشرذم الأسطول العربى فى هذه الحملة. وكان لهذه الكارثة أثرها على العرب؛ فقد أفرزت بطلاً شعبياً فذاً قُدر له أن يتحول الى إحدى شخصيات الأدبين العربى والتركى وهو أبو الحسين عبدالله البطَّال الإنطاكى (المتوفى عام ٧٤٠م). وكان مصدر إلهام لاسم ودور المجاهد المسلم سيد غازى الذى يُعتقد أنه مدفون بالقرب من أسكِى شَهر (سيد بطّال غازى تربه سى) بآسيا الصغرى، وهناك تكية سابقة للطريقة الصوفية البكتاشية فى تلك المنطقة. وكانت الشخصية النمطية للشهيد المسلم فى الجهاد والتى يمثلها البطَّال على درجة كبيرة من الأهمية بالنسبة للأدب الملحمى الشعبى الإسلامى فى العربية والتركية على السواء.

وفى تزامن مع حملات البحر الأدرياتى كان العرب مشتبكين فى غارات على منطقة إيبيروس. وفى عام ٨٠٥ أو ٨٠٧م، شاركوا كحلفاء لسلاف بيلوبونيز فى حصار باتراس التى يروى أنه لم ينقذها من أيديهم إلا تدخل القديس أندرو حامى المدينة.

وفى سنة ٨٢٧م، قرر عرب الأندلس النزول الى كريت والاستقرار بها. وتمكنوا بقيادة أبى حفص من إنشاء حصن منيع داخل الجزيرة وأحاطوه بخندق فوق موقع مدينة كَنديا. وتدنى السكان الأصليون الى منزلة العبيد ولم يتم الإبقاء إلا على كنيسة واحدة للسكان المسيحيين.

وفى عام ٨٦٢م، نزل العرب من كريت الى بقعة بالقرب من جبل أثوس عند دير ڤاتوبيدى واستعبدوا رهبانه؛ وأحرقت الكنيسة وعاد المغيرون الى كريت. وفى حملة تالية تم أسر رهبان أثوس أنفسهم وصار المكان مهجوراً. وفى سنة ٨٦٦م، حمل العرب على جزيرة نيون بالقرب من أثينا حيث كان الناسك يوثيم المعروف يعيش مع إخوته. وقد تم أسرهم ثم أطلق سراحهم فيما بعد فرحلوا الى أثوس نفسها للتعبد. وعلى الرغم من بذل عدة محاولات لطرد العرب عن كريت إلا أنها لم تسترد إلا سنة ٩٦١م على يد الامبراطور البيزنطى نيسيفوروس فوكاس[١٤] بعون من القوات الروسية على مايبدو.

العرب والبلغار فى مطلع القرن العاشر

كان التحالف بين البلغار الذين استقروا فى البلقان والعرب محققاً لمصالح مشتركة للطرفين.[١٥] وقد أدت الحملات العربية المتواصلة على آسيا الصغرى الى إجبار البيزنطيين على خفض حامياتهم بأوربا، بينا كانت حملاتهم على بلغاريا تعد فترات راحة لجيوش الخليفة. فلم يكن البلغار على درجة من التنظيم بما يسمح بشن هجوم مخطط ومنظم. وفى القرن العاشر اتخذ التحالف شكلاً جدياً. فمن عاصمته فى بريسلاف بشرق بلغاريا الى غرب مايعرف اليوم باسم ڤارنا خطط القيصر سيميون (٨٩٣-٩٢٧م) لغزو بيزنطة بهدف تتويجه قيصراً على بلغاريا والأراضى الرومانية. ولتحقيق ذلك كان عليه أن يحصل على أسطول له القدرة على قهر السيادة البحرية البيزنطية على البحار المحيطة بالعاصمة المطلة على البوسفور. فوضع خطتين وبدأ فى التقارب مع قوتين هما الفاطميون فى أفريقيا وأمير طرسوس. وأجهض المخطط الأخير، وأخفق المخطط الأول بسبب الدبلوماسية الماهرة لرومان ليكابين حيث أسر السفارة التى كانت عائدة بحراً من أفريقيا بعد توقيع معاهدة. ووقع البلغار أسرى وأطلق سراح العرب من شمال أفريقيا.[١٦] وكان المخطط مفرطاً فى طموحه. فكان المخطط أن يلتقى أسطول أفريقى بجيش بلغارى بقيادة الملك نفسه عبر تراس. وكان المتفق عليه أن يتم اقتسام غنائم بيزنطة؛ فيحكم سيميون بيزنطة ويعود عرب أفريقيا الى المغرب. ويعرض المسعودى فى **مروج الذهب** بعض التفاصيل عن اتصالات القيصر سيميون مع العرب والتى يبدو أنها لم تحقق نجاحاً كبيراً.[١٧] يقول كانار:

> «منذ عام ٩٢٧ لم يكن من الممكن الحديث عن أى تحالف حقيقى بين العرب والبلغار. فقد أعلن خليفة سيميون ولاءه لبيزنطة بعد أن تزوج من حفيدة رومان ليكابين. ومنذ الثلث الثانى من القرن العاشر بدأ البلغار فى ظل هذا التوجه الجديد فى الانخراط بجيوش الامبراطورية ووقفوا معها ضد العرب. وغالباً مايرد ذكرهم لدى المؤرخين والشعراء فى حروب تلك الحقبة بين بيزنطة وسيف الدولة الحمدانى».[١٨]

وقبل ذلك بفترة من الزمان كان البلغار قد خضعوا للتأثير الفنى الفارسى الساسانى، ولكن فى عهد القيصر سيميون بدأ ظهور بعض مظاهر التأثير الفنى الإسلامى فى

المخطوطات البلغارية وفى غيرها من أشكال الفن البلغارى. وكانت هذه الاستعارات الفنية واضحة فى الأناجيل البلغارية والصربية واستمرت حتى القرن الرابع عشر. ويتتبع أندريه جرابر الذى يدرس هذا الفن تفصيلياً هذه الاستعارات فى جنوب إيطاليا ومناطقها الحضرية التى خضعت للتأثيرات الإسلامية، وفى الفن المسيحى لدى الأقباط. وفى تفسيره لهذا التأثير يشير الى القول بأن القائمين على الدعوة الإسلامية نشروا الكتب العربية فى بلغاريا بأواسط القرن التاسع. «ولكن للإقرار بصحة ذلك فإن ذكرى هذه المخطوطات والتى لابد أن تبددت مع التحول الى المسيحية كان من المستبعد أن يتم تخليدها فى زخرفة المخطوطات البلغارية».[١٠] ويرجح الباحث تتبع التأثير فى بيزنطة وبريسلاف بالقرنين التاسع والعاشر حيث كان للطرز الإسلامية المبكرة تأثير قوى على فنون الزخرفة.

ومع ذلك فالتأثيرات الفنية الأخرى تكشف عن استمرار الاتصال بين العرب والسلاف. ونجد هذه التأثيرات فى موسيقى الكنيسة الشرقية. يقول إيجون ويليس Egon Wellesz فى كتابه *A History of Byzantine Music and Hymnography* (تاريخ الموسيقى وكتابة الترانيم البيزنطية، أكسفورد، ١٩٦١، ص٢٣٥):

> «فى دراستى بألحان التراتيل الصربية وجدت أنها تتكون من عدد من المراحل الموسيقية تكررت إما بصورة كاملة أو ببعض التغيرات. ولما كانت ألحان الكنيسة الصربية مشتقة من ألحان كنيسة سوريا بعد أن دخلت بلاد البلقان من دروب الحج التى تمر عبر القسطنطينية، فهناك مايفسر مبدأ التطابق فى التأليف الموسيقى بين سوريا وصربيا، وهو مبدأ كان إيدلزون أول من نبه اليه فى دراسته لتقنية الموسيقى العربية، وقد أكد عليها كل من دوم جيانين ودوم بوياد فى كتاباتهما عن الموسيقى السورية».

وبعد أن سيطر العرب على الجزء الأعظم من جنوب إيطاليا جردوا حملات على السواحل الشرقية للبحر الأدرياتى. فظهرت السفن العربية قبالة بودڤا وريسان وكوتور. ومدوا نشاطهم الى منطقة راجوسا (دوبروفنيك، وكانت تسمى فى العربية رَكُوزيَّة/المترجم) والى سبليت وتروجير. وفى أواسط القرن التاسع عقد العرب تحالفاً مع

قبيلة نارينتان بمنطقة وادى ناريتفا بالهرسك ممن لم يعتنقوا المسيحية وشنوا حرباً مشتركة على البندقية.

وقُدر للسلاف (الصقالبة) ممن لم يكن لكثير منهم ارتباط بالبلقان أن يلعبوا دوراً بارزاً فى حياة الأندلس والشمال الأفريقى المسلمَين فى تلك الحقبة وحتى القرن الحادى عشر. وكان هناك صقالبة ضمن حراس الأمراء العرب فى مصر. ومع أواخر القرن العاشر عُين سلافى يدعى رَيدان قائداً لحرس الخليفة الحاكم بأمر الله. ومن المعروف أن السلاف ذوى الأصول المختلفة والثقافات المتعددة شغلوا مناصب مهمة بالدولة والجيش إبان الحكم العربى للأندلس وكانوا حراساً شخصيين للخليفة بقرطبة. وبلغ عدد هؤلاء الحراس السلاف ممن ينتمون للخلافة الأموية ١٣٧٥٠ رجلاً. وكان من بينهم أدباء وأهل ثقافة تركوا أثراً واضحاً على أسبانيا المسلمة. ومن بينهم الخادم الصقلبى وهو شخصية أدبية عاش فى عهد هشام الثانى (٩٧٦-١٠١٣م). وهناك أيضاً من نفس العصر حبيب الصقلبى الشهير الذى دافع بحرارة عن أصله وعن منجزات أمثاله فى **كتاب الاستظهار والمغالبة على من أنكر فضل الصقالبة**.[٢٠] ويتضمن هذا المؤلف القيم الكثير من الحكايات والتواريخ والأشعار. ومهما كانت التعددية العرقية للصقالبة كان الكروات يدرجون ضمن «السلاف».

وكانت هناك اتصالات بين الكروات على طول ساحل الأدرياتى والمسلمين العرب ممن تمركزوا حول لوسيرا بجنوب إيطاليا. واستمرت هذه الاتصالات حتى القرن الرابع عشر وما بعده حين ذهب المطران الكرواتى أوغسطين كوزوتك لدعوتهم للمسيحية، وهو ماحقق فيه بعض النجاح. ومع ذلك فمن المؤكد أن بعض الكروات اعتنقوا الإسلام. فكانت نسبة اعتناق الكروات للإسلام حسب قول ستانكو جولديسكو[٢١] حتى قبل سقوط البوسنة والهرسك (أو الهوم كما كانت تسمى آنذاك) تزيد كثيراً عن نسبة تحول المسلمين الى المسيحية على يد بعثات التبشير الكرواتية. وقُدر للبوجوميل والكاثوليك البوشناق أن يتبعوا سابقة كانت قد بدأت قبل الفتح العثمانى.

دوبروفنيك والمشرق العربى

احتفظ العرب بصلات طويلة ووثيقة مع راجوسا (دوبروفنيك). وكانت المدينة قبل ذلك هدفاً للمغيرين، لكنها أصبحت شريكاً تجارياً مهماً فيما بعد. وكانت راجوسا منطقة

آمنة من الاضطرابات التى اجتاحت المنطقة الداخلية من البلقان. فالألبان على سبيل المثال والبوشناق والفلاحون من قبيلة دوكاجينة حول شكودَر لاذوا بها فراراً من العقاب. كما احتمى بها من نجوا من الحملات البحرية العربية. ويقال إن رجال قلعتى سبيلان وجراداز استقروا على الساحل « لأنهم كانوا من جنس الإبيداوروس الذى أباده المسلمون ».

وصعد العرب هجماتهم على راجوسا لعدة أسباب. فكانت ندرة الخشب بالشرق من الدوافع المهمة. وضُرب حصار كبير حول المدينة المسورة عام ٨٦٦م واستمر خمسة عشر شهراً ولم يُرفع إلا بعد تدخل الامبراطور باسل المقدونى بأسطوله. وكان المسلمون قد منوا بهزيمة مبكرة على يد أورلاندو بعد حصار مماثل عام ٧٨٣م. وكانت أنشط تعاملات راجوسا التجارية مع العالم الإسلامى فى تلك المرحلة المبكرة تتم مع الخلافة فى الأندلس.

على أية حال بلغت صلات راجوسا بالشرق ذروتها فى العصر المملوكى. وعلى الرغم من الحملات الصليبية والسخط البابوى والكنسى، فقد انتعشت التجارة وعقدت صفقات تجارية مربحة مع مصر المملوكية في الأخشاب والحديد في مقابل توابل الشرق. كما شاركت راجوسا بصورة نشطة في تجارة الرقيق في الشرق. يقول كريكيتش:

« وفى أواخر القرن الثالث عشر، وهى حقبة تحتوى وثائقها على تفاصيل دقيقة عن تجارة الرقيق فى راجوسا، كان يتم توريد العبيد من إيطاليا الى الشرق. وكان أغلبيتهم من البوشناق »..

كان البوشناق البوجوميل المنشقون هم فرائس نخاسى الغرب. ولم يكن تنزيل المنشقين الى منزلة العبيد يعتبر خطيئة بأى حال. وكانت راجوسا من القنوات التى كان يتم جلب العبيد من خلالها من بلاد الشرق الى البلقان. وفي القرن الخامس عشر تزايدت أعداد صنوف أخرى من العبيد؛ فكان منهم التتار والقوقازيين، وكان بعضهم من زنوج شمال أفريقيا.

كانت التوابل المصدرة من الاسكندرية والشام على درجة كبيرة من الأهمية بالنسبة لأهل راجوسا، في حين كان الرصاص هو أهم سلعة في موانئ البلاد الإسلامية بالشرق. وكان تعدينه يتم في البوسنة وفي غيرها من المناطق الداخلية بشبه جزيرة البلقان. ومع أن تجار البندقية كان لهم دور مهم في هذه التجارة، فإن السيادة فيها كانت لراجوسا.

وحققت تجارة راجوسا مع المشرق الإسلامي طفرة مهمة بالامتيازات غير العادية التي منحتها البابوية سنة ١٣٤١م. فقد سمحت للمدينة بإقامة علاقات تجارية مع غير المسيحيين. وتلى ذلك إقامة علاقات دبلوماسية مع الشرق المسلم. واستطاع تجار راجوسا في القرن السادس عشر بأسطولهم الضخم الذى تزيد قطعه على الثلاثمئة سفينة أن يبحروا بحرية تامة، وتمكنوا من إقامة مصانع فيما كان يعد حينئذ بلداناً يسيطر عليها الأتراك في مدن البلقان العثمانية. كما كانت هناك مستعمرات راجوسية مهمة بشمال أفريقيا ومنها فاس بمراكش. وكان العديد من الكروات يعيشون بمصر في العصر المملوكي ومنهم مواطنون من دالماتيا وإستريا وسلوفينيا.

كانت الامتيازات الأجنبية التي حصلت عليها راجوسا سنة ١٥١٠ من السلطان المملوكي الأشرف قنصوه الغوري (١٥٠٠-١٥١٦م) تمكن تجارها من مد تعاملاتهم التجارية الى ماوراء الاسكندرية. لذا فقد تركزت جهودهم على تأمين نقل بضائعهم من منطقة السويس وجنوب سيناء الى القاهرة والاسكندرية حيث ترسو سفنهم انتظاراً للتوابل الواردة من الهند الشرقية. ويبدو أن هناك علاقة بين اتفاقية ١٥١٠ هذه ومشروع تقدم به أهل راجوسا لحفر قناة بين البحرين المتوسط والأحمر، وهو من أقدم المساعي الجادة لإنشاء قناة في هذه المنطقة ولو أن الجهود الرامية لحث المماليك على تنفيذه باءت بالفشل.

وحين غزا سليم الأول مصر والشام عامي ١٥١٦ و١٥١٧م كانت المؤسسات التابعة لراجوسا بكل من الاسكندرية والقاهرة قائمة منذ مدة طويلة. وكان لابد من أن يلي ذلك اكتشاف تجاري أشد جرأة لفارس والهند وماوراءهما. وسرعان مابدأ البنادقة والبرتغاليون في منافسة الراجوسيين. وكان هذا المشروع خاتمة سجل طويل من الاتصالات البحرية بين ساحل الأدرياتي والمشرق الإسلامي.[٢٢]

وأقدم وثيقة عربية (٩٢٥/١٥١٩) فى سجلات دوبروفنيك عبارة عن نداء من مارين قنصل راجوسا فى الاسكندرية موجه لأول الولاة العثمانيين خاير بك يناشده فيه رفع الغرامة التى فرضها قاضى المدينة لصالح قنصل القطلان على مواطنيه حيث كانوا يحظون بمكانة خاصة ومستقلة بأمر من السلطان المملوكى الأشرف قنصوه الغورى. وكان اسمه يوحى بذكريات علاقة وثيقة بين تجار المدينة الدولة وحاكم مصر ويذكر بعصر من الرخاء.٢٣

المسلمون البوشناق والخوارزميون بالمجر فى العصور الوسطى

من أقدم الجغرافيين العرب الذين يشيرون الى البوشناق بجنوب شرق أوربا هو الاصطخرى (القرن العاشر الميلادى). وقد وصفهم بأنهم قبيلة تركية من البدو كانت تتحرك فى عصره غرباً بين مملكة الخزر بمنطقة بحر قزوين وشمال القوقاز وبيزنطة. وكانت تصرفات ڤلاديمير الروسى فى أواخر القرن العاشر ضد هؤلاء البدو وهزيمتهم فى كييف على يد ياروسلاف بعد أقل من قرن من الزمان قد أدت الى دفعهم غرباً باتجاه الحدود الشمالية للبلقان. وفى النهاية عبروا حدود بيزنطة على الدانوب. وكان هذا يعزى فى جزء منه الى ضغوط البدو الآخرين كالغز والكومان ممن كانوا يتحركون بدورهم من قلب آسيا الى مناطق بشرق أوربا. وكانت ضغوط البوشناق وغاراتهم فى القرن الحادى عشر قد سبقتها ضغوط مماثلة قبل ذلك بقرن على الأقل. وفى عام ١٠٤٨م أعمل البوشناق التخريب فى بلغاريا، وعانت المنطقة الداخلية من البلقان ويلات غاراتهم. وكللت الجهود الحربية المتواصلة للبيزنطيين بالنجاح بعون من الكومان فى سنة ١١٢٢م. ومنذ ذلك الحين فصاعداً بدأ البوشناق فى دخول البلقان كجزء من حركة أوسع نطاقاً للجماعات التركية. وكانوا قد دخلوا المجر من قبل فى القرن العاشر. إلا أن الغالبية العظمى منهم، سواء من الوثنيين أو المسيحيين أو المسلمين اسماً، لم يبدأ دورهم فى تاريخ المجر والبلقان ككل إلا فى القرن الحادى عشر الميلادى.٢٤

وكانت بلغاريا من البلاد التى دخل المسلمون منها الى المجر فى عهد الأمير تكسونى بأواسط القرن العاشر ولو أن الأرجح أن تكون الطوائف المسلمة المعنية كانت من التجار

(البوشناق على الأرجح) ممن ترجع أصولهم الى منطقة الڤولجا . ومنهم اثنان يسميان بيلا وبوسكو.[٢٥] ومما يؤكد أن المسلمين ببلغاريا كانوا يمثلون مشكلة لمنطقة الدانوب رسالة من البابا نيكولاس مؤرخة بعام ٨٦٦ يصدر فيها أمراً «باستئصال شأفة المسلمين مُن المنطقة».[٢٦] وفى عهد ملوك المجر ستيفن الأول (٩٩٧-١٠٣٨م) وستيفن الثانى (١١١٥-١١٣١م) وجيزا الثانى (١١٤١-١١٦١م) تم منح السكان المسلمين المهاجرين حريات كبيرة . فخدموا ضمن حاميات حراسة الحدود وفى مجالات أخرى عسكرية ومدنية.[٢٧] وطبقاً لما أورده جون كيرناموس (١١٥٠-١١٦٥م) فقد شارك هؤلاء المسلمون من رعايا ملك المجر فى القتال مع الدالماتيين فى ذلك الوقت ضد جيوش الامبراطور البيزنطى مانويل كومنينوس . واعتنق المسيحية عدد منهم بينما ارتد بعضهم أو أخفى دينه؛ وكانوا دائماً عرضة لسخط الملك وبطشه، خاصة إبان الحملة الصليبية الأولى .

كانت مسألة الهوية العرقية والقومية والتأثير المستمر للمسلمين المجر ممن وردت الإشارة اليهم فى المصادر العربية وفى المصادر المجرية الوسيطة قد أوحت بعدد من الافتراضات نشرت فى مقالات صدرت بالمجر وغيرها . وهناك تباين كبير فى الرأى بين من لديهم من الخبرة مايؤهلهم للحكم فى هذه المسألة.[٢٨] وهناك عدد من الأسماء بعضها تبادلى ويحل بعضها الواحد محل الآخر . ومنها الإسماعيلية والبيسرمينى (بيزرمين أو بُزرمين) والبُزرمينى المجريون (أى المسلمين) والكاليز أو الكواليز والسراسينى .

كان الإسماعيلية من البوشناق فى أغلبهم، ولو أنه من المعروف فى رأى زيكيلى[٢٩] أن الإسماعيلية فى إحدى وثائق الملك إيميريك المجرى (١٩٦) التى دونت بمناسبة سوق إيزيك (أوسييك الحالية بجنوب نهر دراڤا بيوغسلافيا) لم يكونوا من البوشناق .

والأرجح أن البيسرمينى (أو البُزرمين) كانوا مستعربين أو خوارزميين متفرسين من وسط آسيا، وكانوا إما مزارعين أو تجاراً دخلوا المجر من منطقة الڤولجا أو من بلغاريا . وكان الكاليز (ويُعرفون فى العربية بالخوالص) من الخوارزمية أيضاً، ولو أن منهم بعض الكَبَر من أهل الخزر ومن البوشناق ممن استعان بهم المجريون كقوات احتياطية مساعدة . وكانت هذه الشعوب مسلمة بالاسم فقط . فكان بعضها يدين بالإسلام بصورة سطحية واضطر بعضها

الآخر الى التحول الى المسيحية تحت الضغوط. بينما احتفظ بعضها بعقائد الزردشتية. ومع ذلك يشير البكرى (أواسط القرن الحادى عشر الميلادى) الى أن منهم الفقهاء ومرتلى القرآن. وكان البوشناق يقطنون بالقرب من حدود المجر التى كانت تحددها حواجز خشبية على حدها الغربى حول فيرقار تولنا وبين الدانوب وبحيرة بلاتون. وكانت هذه الطوائف كغيرها من طوائف مسلمى المجر قد تعرضت للنهب والتشتت مع وصول التتار عام ١٢٤١م.

هناك خلاف حول هوية السراسين. ويقوم الخلاف على المصطلحات العربية الخاصة بالقوميات والتى يستخدمها الكاتب والرحالة العربى الأندلسى أبو حامد الغرناطى (١٠٨٠–١١٧٠م) الذى ذهب الى المجر عام ١١٥٠ وأقام بباشغرد مدة ثلاث سنوات. ويسجل أبو حامد انطباعاته فى اثنين من أعماله **تحفة الألباب والمُعرب عن بعض عجائب المغرب**.[٣٠] فيقول فى الأول[٣١] إن أرض الباشغرد تضم العديد من الطوائف وبها ثمانى وسبعون مدينة كل منها بحجم إصفهان وبغداد، وبها من الخيرات ما لايحصى. ويذكر أن ابنه الأكبر حامد تزوج هناك بامرأتين من بنات النبلاء المسلمين وأنجب منهما ذرية من البنين.

وفى **المُعرب** يقسم أبو حامد مسلمى المجر الى فئتين رئيستين، أولاد المغاربة (ممن كانت لهم حظوة ملكية) وأولاد الخوارزميين ممن لا خلاف على أن أصولهم ترجع لأوربا الشرقية أو آسيا الوسطى. وفيما يتعلق بالفئة الأولى تتباين الآراء حول ما إذا كان مصطلح «أولاد المغاربة» كان يشير كما هو الحال اليوم الى مسلمى شمال أفريقيا والأندلس فى المقام الأول، أم كان يُقصد به الإشارة الى البوشناق أو القومان من أهالى منطقة كييف.[٣٢]

يرى ڤيلموس ڤويجت أن المصطلح الأول يُقصد به العرب أو غيرهم من المسلمين ممن كان وطنهم الأصلى أسبانيا المسلمة أو جنوب إيطاليا أو صقلية. ويقيم افتراضه على النقاط الثلاث التالية:

(أ) فى أواخر القرن الحادى عشر عقد ڤالمان (كولومان) ملك المجر معاهدة مع نورمان جنوب إيطاليا وصقلية، وفى عام ١٠٨٧م تزوج بوسيلا ابنة روجر حاكم صقلية

النورماني . وقد جاءت الى المجر ومعها عدد من حاشيتها . أما بالنسبة لطبيعة الحياة والثقافة نصف الشرقية التى ميزت صقلية فى ذلك العصر فالكاتب يفترض أن عدداً من الطوائف التى عاشت هناك كانت من العرب أو المسلمين.

(ب) سعى كل من ملكى الأنجو بالقرن الثالث عشر كارولى الأول ولاخوس الأول الى إخضاع نابولى وصقلية للتاج المجرى، وهو مايشير الى تواصل اهتمام ملوك المجر بالجنوب الخاضع للتأثير العربى.

(جـ) التسمية المجرية « سيريسين» Szerecsen (من لفظ « شرقيين» العربى) مشتق من اللفظ الإيطالى الشمالى « ساريسن» saresin أو « سيريسن » seresin . ونفس هذه اللفظ بجنوب إيطاليا يشير صراحة الى العربى ثم أصبح يطلق على الزنجى. ومن غير المرجح أن يكون مثل هذا المصطلح قد دخل اللغة المجرية من هذا الطريق لو كان المقصود أن من يُطلق عليهم كانوا من بوشناق جنوب روسيا أو من عرب المشرق.

وتتضح هذا الآراء فى ملحوظاته التالية:

« فى نهاية القرن الحادى عشر انضمت المجر إلى التجارة المتوسطية. وفى عام ١١٠٥ تم الغزو المجرى لموانئ دالماتيا وبدأت الحرب العسكرية والنجارية الطويلة التى شنها ملوك المجر علي البندقية فى المقام الأول (وعلى المراكز التجارية الأخرى بالمتوسط أيضاً) . وهذه الصلات التاريخية تعكسها بعض الألفاظ الإيطالية الدخيلة فى اللغة المجرية ومنها على سبيل المثال bárka (نباح)، gálya (سفينة شراعية)، sajka (قارب)، szamár (حمار)، وهى جميعاً كلمات ضرورية فى مجال التجارة البحرية (والحروب البحرية) . ويتبين فى أثناء الحملات الصليبية أن مسلمى الأرض المقدسة كانوا فى نظر المجريين « سيريسن » مثلهم كمثل تجار المغرب من العرب أو المرابين ومرتزقة المجر من المسلمين. وهذا التداخل المعقد يفسر تطور معنى اللفظ اللاتينى "ساراسينوس" saracenus فى المجر.

يمكن لنا مما سبق قوله أن نستنتج أن المصادر المجرية تثبت أن تجار وجنود الجزء

الغربى من المتوسط كانوا يُعرفون باسم « سيريسن » (عربى مغربى) فى النصف الأول من القرن الثانى عشر، وكانوا يعيشون بالمجر أيضاً. وربما كانت مملكة المجر آنذاك أبعد نقطة شمالية شرقية وصلوا اليها فى توسعهم ».٣٣

وهناك وجهة نظر مشابهة يعرضها تشارلز ديزلارى فى مقال له بعنوان 'Les musulmans hongrois du Moyen-Age (VIIe-XIVe siècle' (مسلمو المجر فى العصور الوسطى، من القرن السابع الى الرابع عشر)٣٤ ولكن بمنظور أعم. ويتركز اهتمامه فى هذا الصدد على إحدى التسميات البديلة وهى « الإسماعيلية » ويعرِّفهم بأنهم المسلمون القادمون من الشرق والغرب على السواء. وتشمل التسمية العرب أيضاً. حيث هاجر عدد من المور على أثر تحرر الأقاليم الأسبانية. وقد افتقدوا الى الشعور بالأمن بسبب الحملات الصليبية والشروط المتعسفة التى فرضتها المجامع الكنسية بطليطلة ولاتران. وكان « الزنوج » كما كانوا يسمون آنذاك خليطاً من العرب اللاجئين من الامبراطورية البيزنطية التى كانت قد دانت للهيمنة اللاتينية، والمهاجرين المسلمين والبلغار والبشكير والمجريين ممن عبروا نهر الفولجا فى طريق هروبهم من المغول، والمجريين المرتدين. واستقر هؤلاء المهاجرون ببلاد يقطنها سكان مجريون خلص بالسهل العظيم وماوراء الدانوب، ومع أنهم سرعان ما اكتسبوا اللغة المجرية فإنهم ظلوا غرباء فى ديانتهم وعاداتهم.٣٥

وصف الإدريسى لساحل يوغسلافيا وألبانيا وأراضى مقدونيا

يشير ألان دوسايير Alain Ducellier فى كتابه *La Façade Maritime de l'Albanie au Moyen Age* (الواجهة البحرية لألبانيا فى العصور الوسطى)٣٦ الذى يركز بصفة خاصة على منطقة دوريس وڤلورى بألبانيا بين القرنين الحادى عشر والخامس عشر الى أن كتاب روجر٣٧ للإدريسى (٥٤٨هـ/ ١١٥٤م) ربما كان أهم مصدر لمعلوماتنا عن طرق الترحال عبر البلقان. فيقدم الإدريسى معلومات قيمة عن الساحل اليوغسلافى على البحر الأدرياتى بما فى ذلك موانئ من قبيل كوتور وراجوسا وتروجير وسيبينيك وزارا، ويصل شمالاً حتى مناطق جنوب شرق البندقية وتريست. كما يقدم وصفاً قيماً للمناطق الداخلية من ميناء دوريس الألبانى حتى القسطنطينية. ويورد إشارات مهمة الى ساحل البحر الأسود. ويلتقى

بعض هذه المسالك عند نقاط رئيسة سواء أكانت نقطة النهاية هى بلجراد (بِلغَرادون) أو تيسالونيكا. ويشير الكاتب الى العديد من المدن المحلية دون تحديدها بصورة دقيقة، ولو أنه يتميز بقدر من الدقة يجعله يشير الى أن طريق إجناتيا القديم تم الحفاظ عليه على الرغم من أنشطة روبرت جيسكارد الصليبية والأعمال الانتقامية من جانب البيزنطيين الذين كانت قوات المرتزقة التابعة لهم تضم العديد من القوميات.[٣٨] ويبرز الكاتب بحيرات منطقة كوسوڤا مقدونيا باعتبارها نقاط التقاء، ومن أهمها بحيرة أوهريد. يقول الإدريسى:

«وأيضاً فالطريق من مدينة دراس الى مدينة صلونيك على ساحل الخليج من مدينة دراس التى تقدم ذكرها الى بترلة يومان وقد سبق ذكرها ومن بترلك الى مدينة أخريذة أربعة أيام حسب ما تقدم ومن أخريذة الى بوتلى يومان شرقاً وبوتلى مدينة حسنة جليلة لطيفة. ومن بوتلى الى أخرلين نصف يوم. ومكانها فوق جبل لطيف وجهاتها عامرة وأعدادها متكاثرة وأرضها متصلة الزراعات كثيرة الكروم. وبين أخرلين وبين أستروبو يوم ونصف يوم. وهو بلد تدور به بحيرة كبيرة دورها يوم ونصف يصاد فيها السمك كثيراً. وبين أستروبو المذكورة وبين بوذيانة على الطريق المشهور يوم. وبوذيانة بلد فوق جبل بينه وبين صلونيك بقرب الخليج القسطنطينى يومان. والطريق من مدينة دراس الى مدينة بلغردون التى على نهر دنو من مدينة دراس الى بترلة يومان ثم الى أخريذة أربعة أيام ثم الى مدينة بولغو يومان، ثم الى مدينة أسقوفية يوم».[٣٩]

ويصف الإدريسى الأنهار الكبرى بصربيا ومقدونيا، ويصف بحيرات منطقة كستوريا ولوانينا.[٤٠]

كانت لطريق إجناتيا أهمية اقتصادية واستراتيجية فى العصور القديمة. وكانت العلاقات بين ألبانيا ومقدونيا تحت حكم البيزنطيين عسكرية وسياسية فى المقام الأول. وهذا الطريق، أى طريق ديابوليس وأوهيرد، يعد فى رأى دوسابير الطريق الذى كان يوصل الى «مركز الجهاز العصبى للبلقان ومنطقة البحيرات»، وهى حقيقة ما كانت لتخفى عن الأتراك أو عن الطرق الصوفية المتجولة التى نشأت فى الشرق الأوسط وآسيا الوسطى والتى

كانت تبحث عن أراضٍ جديدة تستقر بها حين بدأ الإسلام فى التغلغل داخل شبه جزيرة البلقان. وبالنسبة لأعداء بيزنطة من نورمان وصليبيين كان طريق إجناتيا يمثل الطريق الواضح الذى يسلكوه للوصول للمناطق الشرقية. وكانت دوريس ميناء أدرياتياً مهماً، وكان الطريق بينه وبين تيسالونيكا المنفذ الأول الى المشرق. ويتميز الإدريسى بقدر كبير من الدقة فى المعلومات التفصيلية التى يقدمها. فكانت لدوريس وڤلورى وظيفتان اقتصاديتان جوهريتان فى ذلك العصر، فكان يتم استخدامهما فى تصدير المنتجات المحلية وكانتا حلقتين فى سلسلة كانت تربط الغرب والشرق معاً، حيث كانتا منفذين لأهم الطرق البرية البلقانية على البحر الأدرياتى. وكان المحور الاقتصادى الذى يضفى الحياة على الساحل الألبانى محوراً شرقياً غربياً.[٤١]

وكان للشريط الساحلى مكانة بحرية مهمة يؤكدها الإدريسى. وكانت الموانئ الألبانية بمثابة محطات. فللوصول من دوريس الى القسطنطينية مروراً بحافة الشريط الساحلى، كما يقول الإدريسى، لابد من المرور أولاً من ڤلورى (ڤالونا) ومنها يدخل هذا الطريق الى بحر إيجة ليصل فى النهاية الى القسطنطينية نفسها.

ويقدم الجغرافى العربى القليل من المعلومات عن سكان المناطق الداخلية، ولو أنه يذكر الصرب تحديداً. ويبدو من المؤكد أنه كان يتلقى تقارير من الرحالة الذين جابوا البلقان من إيطاليا وصقلية. وقد وردت الإشارة الى التجارة جنوباً ضمن الحديث عن علاقات المجر بذلك الإقليم. ولا نكاد نعرف شيئاً عن وجود الشعوب الشرقية فى المناطق الداخلية من البلقان فى ذلك العصر. ومع ذلك فإن جريجوار فى دراساته عن الدور الحيوى الذى لعبته هذه المنطقة باعتبارها المسرح الجغرافى لأنشطة المغامرين من الغرب والشرق على السواء يؤكد على أن معركة بوتنتروت (بوترينت) قبالة كورفو عام ١٠٨١م كانت معركة حاسمة. فقد واجه نورمان روبرت جيسكارد جيشاً بيزنطياً يضم فرقة من البرابرة والوثنيين وما يقرب من ألفى تركى منهم عدد من المعاونين البوشناق.[٤٢]

الأرناؤوط

يزعم الألبان (الذين يطلق عليهم الأتراك اسم «أرناڤوت» ويسميهم العرب «أرناؤوط») أنهم ينحدرون من الليريكون، أى الشعب الذى عاش بتلك المنطقة فى

العصرين البرونزى والحديدى. وكان أسلافهم بحارة يتسمون بالإقدام والجسارة وصلوا بسفنهم حتى إيطاليا والمشرق بمحاذاة ساحل البحر الأدرياتى. وكانت لهم أنشطة مقايضة مع البلاد الأجنبية خاصة الفينيقيين ومع الموانئ الهيلينية ومدن إيطاليا. وخضع الليريكون فيما بعد لحكم الإغريق والرومان. وقد أورد بطليموس الجغرافى السكندرى فى القرن الثانى الميلادى قائمة بأسماء قبائل الليريكون، وأشار من بينها الى قبيلة «ألبانوى» التى سكنت الجبال الواقعة بين دوريس وديبرة وألبانوبوليس.

وقد احتفظ شعب الليريكون بلغته ولو أن كثيراً من الألفاظ اللاتينية دخلتها تحت حكم الرومان. وفى القرن الأول بعدالميلاد وجدت الديانة المسيحية استجابة بينهم. ونشير الى عبارة بولس الرسول: «بقوة آيات وعجائب بقوة روح الله، حتى أنى من أورشليم وما حولها الى الليريكون قد أكملت التبشير بإنجيل المسيح» (رسالة بولس الرسول الى أهل رومية، ١٥/ ١٩).

وفى القرن الثانى ظهر اثنان من أوائل من اعتنقوا المسيحية وأخذا على عاتقهما مهمة التبشير بها وهما القديس دونات فى أولون والقديس أست فى ديراه. وفى البانيا كما فى غيرها من مناطق البلقان ظلت فلول الوثنية القديمة باقية وخاصة فى أعماق شبه الجزيرة بالمناطق التى يصعب الوصول اليها، أو تغيرت جزئياً بتأثير من المعتقدات المسيحية، سواء الكاثوليكية أو الأرثوذكسية، والإسلامية (والماركسية) التى تطعمت بها أو فرضت عليها طوعاً أو كرهاً. ويصور رمضان سولوكى Ramadan Soloki فى كتابه *Chansons populaires Albanaises* (أغان شعبية ألبانية)[٤٢] كيف ظلت عبادة الشمس باقية فى الأدب الشعبى الألبانى وتراثه الشفهى وفى مسمياته الجغرافية وخاصة فيما يتعلق بالكهوف فى بعض المواسم أو فى ساعات النهار حيث تتخلل أشعة الشمس أعماقها المظلمة. فيتم الاحتفال بمولد القديس جورج بطقوس لاتزال تحتفظ بآثار من أسطورة عن الشمس. وفى كوسوفا يتم تحميل الجياد والعربات بالكعك والحلوى وتشارك كل المدن والقرى فى الاحتفالات. فى منتصف الصيف يقام مولد القديس يوحنا (شينجيين) حيث يتم إشعال كم هائل من المشاعل يحيل ليل الجبال الى نهار. وفى مواسم الجفاف تنزع ملابس أحد الأطفال ويكسى

بالكلأ وأوراق النبات الخضراء من قمة رأسه الى أخمص قدميه، ويطوف أحد الناس بالأبواب وهو يغني:

« رونا ، رونا، يا واهب المطر، ائت بالمطر الى حقولنا الجافة، لتنمُ حبات الغلال في السنابل، ليأكل الطيبون من الحصاد حتى يشبعوا من الذرة التي ستنمو بوفرة ».[٤٤]

وفي تلك الحقبة المبكرة وما تلاها وتحت حكم البيزنطيين كان طريق إجناتيا هو الطريق الرئيسي الذي سلكه المبشرون بالديانة المسيحية في البقاع الجبلية النائية والذي اتخذته القوافل لنقل التجارة بين الشرق والغرب. وأصبحت ديراكيون (دوريس) أهم الموانئ البيزنطية في الغرب، وكانت تسمى « زهرة جنة الأدرياتي ». ومن المدن المهمة التي نشأت على جانبي طريق إجناتيا مدينة سكامبا قرب مدينة إلباسان التي نشأت فيما بعد، ومدينة ديابوليس (التي ورد ذكرها لدى الإدريسي) قرب نهر ديڤول.

وفي أواخر القرن السادس بدأ السلاف في الاستقرار بكل من البانيا ومقدونيا واستوطنوا أصلح الأراضي للزراعة.[٤٥] ونتيجة للغزوات البربرية والاستيطان السلافي وثورات العبيد والمستأجرين تقوضت دعائم نظام الرق القديم الذي كان لايزال قائماً حتى ذلك الوقت. ودخل شعب الليريكون سجلات التاريخ الوسيط باسم جديد مشتق من قبيلة ألبانوي الليريكونية التي سكنت المنطقة الواقعة بين دوريس وديبرة شمال بحيرة أوهريد. فأصبح ألبان العصور الوسطى يعرفون باسم « أربير » أو « أربين » وعُرفت بلادهم باسم « أربانون ».[٤٦] وفي القرن التاسع الميلادي أقامت بيزنطة منطقتين عازلتين هما دوريس (دورازو) ونيكوپوليا بغرض الدفاع عن الأقاليم الألبانية ضد تهديد البلغار والعرب من جنوب إيطاليا. إلا أن البلغار استولوا على أوهريد عام ٨٥١ ثم على بيرات ومالاكسترا بين عامي ٨٥٢ و٩٢٧. وفي النهاية وتحت حكم القيصر سيميون (٨٩٣-٩٢٧) استولوا على منطقة نيكوپوليا بأكملها وعلى ثلاثين قلعة بمنطقة دوريس، ولو أن المدينة نفسها لم تستسلم.

وفي أواخر القرن العاشر، جددت مملكة البلغار نزعتها التوسعية تحت حكم القيصر صمويل، وأصبحت أوهريد عاصمة لها. وفي عام ٩٨٩ استولى على دوريس. إلا أن

بيزنطة استعادت سيطرتها على ألبانيا والأراضى المجاورة لها فى عام ١٠١٨ . وبعد نصف قرن حث البابا جريجورى السابع النورمان فى صقلية على مهاجمة الأراضى البيزنطية فى ذلك الجزء من البلقان . وفى عام ١٠٩٦ قام الصليبيون بقيادة بوهيموند بن روبرت جيسكارد بعبور ألبانيا . وحدث غزو آخر عام ١١٠٧ حيث نزل النورمان فى ڤلورى ولو أنهم لم يتمكنوا من الاستيلاء على دوريس وانسحبوا بعد عام واحد . وفى عام ١١٩٠ قام النبلاء الألبان بإنشاء إمارات، وكانت أولى هذه الإمارات تتخذ من كرويه مركزاً لها . ولم يكتب لهذا الإمارات أن تعمر طويلاً على الرغم من ثورة الألبان ومقاومتهم العنيدة للامبراطورية البيزنطية فى نيقية .

واستغل ميخائيل الثانى طاغية إيبيروس[٤٧] حركات العصيان ليجدد صراعه ضد امبراطور نيقية . كما عقد تحالفاً مع ملك صقلية مانفريد هوهنستاوفن وزوّجه ابنته هيلينا وأهداها كورفو وڤلورى وكانينا وبيرات وغيرها مما دان له من مدن ألبانيا مهراً لها . إلا أن عون مانفريد لم يكن كافياً لوقف انتصارات امبراطور نيقية الذى غزا القسطنطينية عام ١٢٦١ واستعاد الامبراطورية البيزنطية، وفى النهاية تمكن من إخضاع طاغية إيبيروس .

ومع أن مانفريد هوهنستاوفن استعاد ممتلكاته فى ألبانيا لفترة وجيزة إلا أنه لم يتمكن من ذلك إلا بعون من أمراء الإقطاعيات الجرمانية والعربية . وفى نهاية الأمر تعرض للهزيمة وقُتل فى معركة خاضها ضد تشارلز أمير أنجو الذى أصبح ملكاً على صقلية . واستولى الأخير على ڤلورى وكانينا وبيرات ودوريس عام ١٢٧٢ . وفى ٢ فبراير من نفس العام أعلن تشارلز قيام «مملكة أربيريا» بنابولى وتوج نفسه ملكاً عليها . ومنح إقطاعيات للنبلاء الألبان ولو أن نواياه لم تكن واضحة حين ازدحم مقر الحكم والإقطاعيات بأعضاء من النبالة الكاثوليكية الفرنسية والإيطالية . وأعقب ذلك قمع حركات السخط واضطر أهالى ألبانيا لتأييد البيزنطيين ضد الأنجو الذين انسحبوا من ألبانيا عام ١٢٨٦ .

وعادوا فى عهد فيليب عام ١٣٠٤ . وفى هذه المرة وخوفاً من تنامى الدولة الصربية اضطر الألبان الى الانحياز لفيليب الذى وزع السلطة بين النبلاء الأربينيين . وتم تنصيب توليلم بلينشتى قائداً لجيوش أنجيڤن بألبانيا، ومنح تانوش توبيا لقب كونت وتم الاعتراف

به سيداً إقطاعياً على الأراضى الواقعة بين نهرى ماتى وشكومبى. ومنح أندرياس موزاكى لقب « حاكم أربيريا » والأراضى الواقعة بين شكومبى وسيمانى. ومع هذا سقطت ألبانيا فى يد الصرب لفترة من الزمن، وخاصة إبان عهد ستيڤن دوشان (١٣٣١–١٣٣٥). إلا أن القرن الرابع عشر كان عصر رخاء بالنسبة لمدن ألبانيا وخاصة دوريس. فكان كبار النبلاء يسكنون القصور؛ فسكنت عائلة توبيا فى كرويه وأقامت عائلة موزاكى فى بيرات وعائلة دوكاجينا فى ليجه. وضربت السكة ورفعت الرايات وعليها شعاراتهم، أسد توبيا المتوج ونسر عائلة موزاكى ذو الرأسين ونسر دوكاجينا الأبيض ذو الرأس الواحدة. وفى القرن الخامس عشر ميز الكاستريوت أنفسهم بالنسر ذى الرأسين على أرضية حمراء والذى ظل معروفاً حتى عهد قريب.[٤٧]

وفى هذه الإمارات الألبانية بأواخر العصور الوسطى نجد إشارة الى المرتزقة والأعوان الأتراك وخاصة فى المنطقة المحيطة بكرويه (أربانون). وفى الوثائق التركية الخاصة بالقرن الخامس فصاعداً كانت هذه المنطقة تعرف باسم « سنجق أروانيد » أو « سنجق أروانود » (لواء أرڤانيد).[٤٨] وكان هذا الاسم يتسع ليشمل ألبانيا كلها.

تم الغزو العثمانى لألبانيا وفقاً لنمط ثابت. أولاً، ظهر الأتراك كمرتزقة يقدمون خدماتهم للمسيحيين. وبتدخلهم فى الصراعات المحلية أو الأوسع نطاقاً تمكنوا من إخضاع مواليهم المسيحيين.[٤٩] وفى عام ١٢٩١ استعان ميخائيل پالايولوجوس المرتزقة الأتراك لوقف تغلغل قوات تشارلز ملك أنجو داخل ألبانيا. وفى ١٣٣٧ تمكن أندرونيكوس الثالث من إخضاع البدو الألبان الذين يعيشون بين كانينا وأرتا بالاستعانة بجيش من الأتراك. وفى القرن الرابع عشر كان ضم كرويه بمثابة خسارة كبرى للبنادقة بدوريس. وكانت تحت حكم هيلينا توبيا وزوجها البندقى ماركو برباديكو. وفى ١٣٩٤ تنازل الزوجان عنها للأتراك. وكوفئ أهلها على استسلامهم حيث أعفاهم ياقوت باشا وخوجه فيروز من عدد من الضرائب.[٥٠]

بقاع البلقان وأغنية رولاند والملاحم الشعبية العربية الوسيطة

كانت البلدان والأحياء التى ورد ذكرها لدى الإدريسى فى **كتاب روجر** وخاصة

إيبيروس ومقدونيا بألبانيا وجزء من صربيا مصدراً للتسميات الجغرافية فى **أغنية رولاند**. وقد نجد إشارة لها بالعديد من الملاحم الشعبية العربية التى نظمت بكل من مصر وسوريا، وخاصة سير عنترة بن شداد وذات الهمة وسيد بطّال.[٥١] ونددين لهنرى جريجوار Henri Grégoire بتجميعه الرائد للشواهد التي تدل على نزول النورمان فى ألبانيا والنزاعات التى تلت ذلك ضد البيزنطيين وأعوانهم من المرتزقة الشرقيين وغير الشرقيين بين عامى ١٠٨٠ و١٠٨٥م. وانتهت الحروب بمت بوهيموند وهزيمة أبيه روبرت جيسكارد قائد الحملة العسكرية. وقام بتحديد أسماء البلدان والموانئ والبحيرات مثل بوترينت بألبانيا حيث نشبت معركة كبرى، أو يريكو وكانينا بإيبيروس، أو بحيرة مالبروز بمقدونيا؛ وكذلك هوية الشخصيات البطولية الكبرى والقادة السياسيين مثل باليجنت الذى لم يكن إلا (جورج) پالايولوجوس القائد العسكرى البيزنطى. ويربط جريجوار بينه وبين شخص يدعى بلكوم (باليجنت) فى قصة عنترة العربية.[٥٢]

وكان الإطار البلقانى لأغنية رولاند بمثابة اكتشاف مثير. ولم يكن الشرقيون حلفاء للمور الأسبان ولا الأتراك أو غيرهم من الأعداء الذين قاتلهم الصليبيون بآسيا الصغرى. وكان هناك السلاف والصرب والأرمن والترك والفرس والبوشناق والآفار والهون والمجريين والاستراايمون بمقدونيا. وكانت كل هذه الشعوب ممثلة فى الجيش البيزنطى. وكان حملة رومانوس ديوجينيس على الترك عام ١٠٦٩ تضم عناصر قوية من البوشناق، وكان وجود البوشناق ضمن قوات ألكسيوس موضع سخط النورمان الذين اشتكوا بعد عدة سنوات للبابا من استعانة خصمهم بالبرابرة. وكان عدد الأرمن كبيراً فى الجيش البيزنطى بصفة دائمة، وفى أثناء حصار دوريس انضم عدد كبير من الصرب تحت لواء الملك بودين لمعاونة قوات باسيليوس على النورمان. وقام جريجوار ببحث العلاقة بين النورمان والبيزنطيين والعرب بحثاً مفصلاً.

وفوق هذا وذاك فإن جريجوار يرى أن تأثير حملة جيسكارد الفاشلة فى البلقان يتمثل فى إدخال أسماء الأفراد والبلدان والشعوب والأحداث فى القصص الشعبية العربية التى ظهرت بنفس الحقبة. ومع أنه أشار الى العديد من هذه القصص، إلا أنه لم يجد صلة خاصة إلا فى أشهرها وهى سيرة عنترة:

« أعتقد أنه ليس هناك مانجده فى قصة عنترة التى لايمكن أن ترجع الى أواخر القرن الحادى عشر أو لأوائل الثانى عشر. فما هى ميزة عنترة؟ إنه يقتل بوهيموند ويخلص روما من حصاره. وهو يفعل ذلك باعتباره حليفاً لامبراطور بيزنطة، وباعتباره حليفاً لبلكام ملك روما. ومما يذكر أن قتل بوهيموند أكبر أعداء البيزنطيين والمسلمين ورد ذكره أيضاً فى ذات الهمة حيث يقال إن الفضل فيه يعود لذات الهمة نفسها. فمن قوانين الملاحم أن يكون النصر الأكبر على العدو القومى "الأول" من نصيب أعظم أبطال المغامرة. ففى الملاحم الجرمانية نجد أن ديتريش فون برن أو تيودوريك الفيرونى هو الذى يتفوق على كل ماعداه من أبطال.

عنترة الفارس العربى الفذ ينقذ بيزنطة وروما ويقتل قائد النورمان بوهيموند. وهو صدى مباشر لتحالف الامبراطورية البيزنطية مع الدول الإسلامية فى قتالهم ضد النورمان. ولو كان لدينا أقل قدر من الشك فى ذلك لبددته أسماء أقرباء بوهيموند: موبرت، شوبرت، كوبرت. وقد اتسمت معرفة علماء فقه اللغة بالتاريخ بدرجة من الغموض لم ير هيلر معها الحقيقة. فقد أورد عدداً من الأسماء تنتهى بمقطع «برت» ناسياً أن والد بوهيموند هو روبرت (جيسكارد)

وحملة عنترة كحليف لبيزنطة هى ببساطة حملة ألكسيوس كومنينوس وحرب پالايولوجوس ضد روبرت وبوهيموند». ٥٤

ومع ذلك فإن أحدث جزء من هذه الملحمة الشعبية يهم جريجوار بعد بحث مفصل يكشف عن قلم قصاص من العصر المملوكى. ٥٥ فقد صيغت أو رويت على الأقل بعد قرن من حملتى روبرت جيسكارد وبوهيموند. كما أن البيئة الجغرافية للقصة تشمل الأندلس حيث وردت الإشارة الى الصنم الذى أرشد سفن نورس، ووردت إيحاءات بوقوع معركة بحرية كبرى دارت رحاها بأسلحة مملوكية من شرق المتوسط الى روما وإيطاليا فى البحر الأدرياتى، وصقلية (حيث نجد فى جزء مشابه من سيرة عنترة كنيسة بنجران بالجزيرة العربية وقد اختلطت بحكايات عن آثار أرسطو المعلقة بإحدى كنائس باليرمو أو بحكايات قبرصية رواها الجغرافيون العرب). ٥٦ وقد يكون اسم كوبرت مستلهماً من اسم روبرت

(جيسكارد) . واسم جوان / سينجوان قد يكون مستوحى من اسم (ريموند دو) سان جيل، وهو شخص نصادفه فى ملحمة أبى مسلم الشعبية التركية، وبلكام (باليجنت) من پالايولوجوس، واسم الملك الصافات قد تكون له صلة ما باسم ميناء سفادة شمال دوريس بألبانيا .

على أية حال فلا سبيل لمثل هذا الربط بشخصية تدعى « ملك الجُزر » وبرقعة فسيحة من الأرض على الساحل الشمالى من المتوسط تقطع فى رحلة طولها أربعون يوماً . واسمه فى النص ليلمان بن صراير، وهو اسم يوحى بصلة بالشعب الألمانى، ويشير جريجوار الى أن المرتزقة الجرمان الذين خدموا فى صفوف البيزنطيين والمايسيين والنيمتزى كانوا أحياناً يسمون ألمانى . إلا أن هذا يضعهم فى المعسكر الخطأ بين الخصم والحليف فى الأحداث التى ترويها السيرة .

أما الألفاظ الدخيلة من الأدب الجغرافى والتاريخى العربى فى سيرة عنترة، فمن الممكن أن يكون تجاور اسمى ليلمان وصراير وزيارة الأول لهرقل فى بلاده قد استلهمه صاحب السرير (صاحب عرش إقليم سرير الداغستانى بالقوقاز) أى « ملك الصناريين » الذى سمح له هرقل بالجلوس على عرش بأحد قصور بيزنطة . وربما كان ليلمان تحريفاً لاسم السرمط اللان الذين تغلغلوا حتى دلماتيا فى عهد ترحال شعوب البلقان . وكان اللان يعتبرون داخل منطقة هيمنة « سيد العرش » أو أحد أقاليم داغستان .

وهناك احتمال آخر أيضاً (تؤيده الصلات التجارية المعروفة بتلك المنطقة بين مصر المملوكية والقبيلة الذهبية)، وهى منطقة نوڤجورود أو جولمان (هولمجارد فى القصص الشعبى) أى دولة نوڤجورود التجارية . ومن التفسيرات المحتملة أيضاً دخول اسم لايرتبط بحملة روبرت جيسكارد المبكرة بالبلقان، بل بشخص وصل الى مسامع العرب فى حقبة لاحقة . وقد تحققت السيادة على معظم البحر المتوسط لإنريكو بسكاتورى أمير مالطا الذى ارتبط اسمه بقرصان جنوا ألمانو دى كوستا أمير سرقوسية . وكان ألمانو هو الشخصية الرئيسة فى غزو سرقوسية عام ١٢٠٤ . وقدأثنى على كل منهما التروبادور پيير ڤيدال الذى حملته حياة المغامرات الى المجر والشرق . ونجد شخصيات من جنوا بسيرة بيبرس على وجه

الخصوص. وفى نفس تلك الملحمة الشعبية يرد وصف مريم باعتبارها ابنة ملك جنوة. ومريم أو ماريا هو أيضاً اسم إحدى زوجات عنترة فى هذا الجزء من سيرة عنترة.[٥٧]

مثل هذا الجهد للربط بصورة ما بين ملحمة رولاند الشعبية وعنترة لايعد مقنعاً ويدخل فى إطار الحدس؛ وقد يذهب آخرون الى اقتراح بدائل. وليس لهذا الربط إلا أهمية هامشية فى افتراض أى تأثير مباشر على شعوب البلقان التى تحولت الى الإسلام، سواء قبل الفتح العثمانى أو بعده فى أواخر القرن الرابع عشر. وقد ظهرت شواهد أدق على التأثيرات الشعبية من البحث الذى قام به د. راد بوجوڤيتش أستاذ العربية بجامعة بلجراد ومن الأمثلة التى جمعها. فتبين أمثلته عن موضوعات وحكايات مشتركة تميز كلاً من الملحمة الشعبية العربية والصربية الكرواتية. فهى تدور بصفة خاصة حول شخصية ماركو بطل السلاف الجنوبيين.[٥٨] وفى الأشعار التى تناولها بوجوڤيتش نجد مايلى:

« ... العرب يأتى من بعدهم الغجر لأنهم سود اللون مثلهم، والترك نتيجة للامتداد العرقى، والأرناؤوط لأنهم فى التراث الشعبى من أصول عربية ولأنهم كانوا يعاملون أحياناً كأعداء قوميين. ويجب البحث عن تفسير لاعتبار العرب سود البشرة فى تأثير الأسطورة وفى التراث الشفهى العربى لأبطال يتميزون بسواد البشرة (عنترة، أبو زيد الهلالى، عبدالوهاب فى قصص الحب الشعبية عن عنترة، بنو هلال والأميرة ذات الهمة) وفى اللون الأسود الذى تميز به العباسيون».[٥٩]

ويتضح أيضاً أن تأثير العرب والإسلام على هذا الأدب يرجع بالطبع الى حقبة أسبق من بزوغ نجم الترك. وكان للإسلام دور فى البلقان قبل العثمانيين:

« يظهر العرب فى فترة مبكرة فى التراث الملحمى للسلاف الجنوبيين. فكان قد دخله بالفعل إبان الحروب العربية البيزنطية بمنطقة الحدود بين بيزنطة والخلافة العربية. وقد يكون العربى قد اتخذ فى تلك الحقبة (٧٠٠–١٠٠٠م) صورة كرنبوج (الإله الأسود) واتخذ البطل السلافى صورة بلبوج (الإله الأبيض). وبتراجع الصراع البيزنطى العربى الى زوايا الماضى بدأت شخصية العربى وصورته تتخذ سمات

أسطورية. ثم بدأت تركيبة هذه الشخصية في التراجع الى أصلها الأول مع تزايد أعداد السلاف الجنوبيين الذين اعتنقوا المسيحية.

وهذا هو المناخ الذى ظهر فيه ماركو كعنصر فاعل جديد فى الصدام. فيتخذ صورة البطل السلافى القديم من منطقة الحدود العربية البيزنطية. وكان وصول الترك بداية لإحياء صورة العربى. فتتلاشى الأسطورة ويعود الواقع. وهكذا فبظهور الترك يعود العربى الى الأشعار الملحمية للسلاف الجنوبيين وسيظل حياً فيها حتى بعد أن استقر العدو القومى الجديد، أى الترك، بينهم بصفة نهائية».

هوامش

(1)*The Slavs, Their Early History and Civilization* , Boston, 1956, p. 42.

(٢) انظر عبدالرحمن على الحجى، جغرافية الأندلس وأوربا من كتاب المسالك والممالك، بيروت، دار الإرشاد، ١٩٦٨، ص١٧٩–١٨١.

(٣) مع أن العرب فى حقبة لاحقة أبدعوا قصصاً خيالية (كما سنرى فى الباب الرابع) تضم سلاسل أنساب وهجرات خيالية كلها تربط بينهم وبين الألبان وبعض السلاف، إلا أنه يبدو أنهم لم يكونوا على وعى بالروابط القديمة بين الموير والمور ممن أقرهم الرومان بمنطقة الدانوب والأقاليم المجاورة ومنها مويزيا (صربيا حالياً) وداشيا وبيسارابيا وإيليريا. انظر D. Mandic, *Croatia. Land. People, Culture* , vol. II, University of Toronto Press, 1970, pp. 383-5. والمصادر التى أوردها فى حواشيه.

(4) E. W. Brooks, 'The Arabs in Asia Minor (641-750), from Arabic Sources', *Journal of Hellenic Studies* , vol. 18 (1898), p. 194.

(5) Michael Graebner, 'The Slavs in Byzantine population transfers of the seventh and eigth centuries', *Etudes Balkaniques* , no. 1, Sofia, 1975, p. 43.

(6) F. Dvornik, *op. cit.*, p. 44.

(7) Ivo Andric, *The Development of Spiritual Life in Bosnia under the Influence of Turkish Rule* , Durham, NC, 1990, p. 67.

(8) Tadeusz Lewicki, 'al-Mas'udi on the Slavs' in *Mas'udi Millenary Commemoration Volume* , Aligarh University, 1960, p. 12.

ويرى ستانكو جولديسكو أن «المصادر العربية وروايات ابن روستا والگرديزى (١٠٤٨– ١٠٥٢) عن السلاف تشير الى كروات.جالسيا. وربما كان الجزء الأول من روايات هؤلاء العرب قد دون بين السنوات ٨٤٢ و٨٤٧. فهناك تحريف للنص الأصلى أقحم عليه فى السنوات العشرين الأخيرة من القرن حيث يرد ذكر كروات بولنده أو جالسيا وأميرهم سفيتوبوك (سويات ملك) ... كما يستخدم المسعودى العالم الجغرافى العربى فى القرن العاشر اسم «كروات» فى إشارة الى قبيلة يدعى أميرها أوانزة وكان يقاتل الإغريق والفرنك اللومبارديين. ولو كان حاكماً كرواتياً فلابد من تحديد هوية أوانزة الغامضة.

(٩) يبدو أن «السيمرجل» وحش مجنح يحرس الشجرة التى تطرح بذور كل النباتات فى الأساطير السرمطية مأخوذ عن طائر السيمرغ فى الأساطير الإيرانية. والإلهة موكوش تعد شكلاً من أشكال الإلهة أناهيتا الإيرانية. وكان الإله تريجلاف ذو الثلاث رؤوس يعبد بين السلاف السلوڤانيين بعد أن استقروا بجبال الألب بالقرن السادس. ولايزال اسمه حياً حتى الآن فى أعلى جبال يوغسلاڤيا.

وكان هناك اعتقاد يرجع أصله الى الشرق الأوسط يتمثل فى وجود إله سلافى للعالم السفلى. وهو يحمل الأرض على ذراعيه. ونجد فى أساطير شعوب الشرق مدناً معلقة فى الهواء يرجع أصلها الى الأساطير الإيرانية. وكانت أصنام سلاڤونيا تتخذ شكل صوارٍ خشبية منحوتة فى أشكال آدمية.

(10) V. Kozarac, 'The Drenica Pillar', *Glasnik Muzeja Kosova i Metohije I* (Prishtinë, 1956), pp. 317-18.

(11) D. Lang, 'The Slavs' in *Mythology, an Illustrated Encyclopedia* , London, 1980, pp. 972-7; John V. A. Fire, 'The Bosnian Church, A New interpretation' *East European Quarterly* (Colombia University Press), 1975, pp. 16-20.

(١٢) عن الأصل الآسيوى لهذه الهرطقة انظر S. Runciman, *The Medieval Manichee* , Chapter 3.

(13) Dimitar Angelov, *Les Balkans au Moyen Age, la Bulgarie des Bogomils aux Turcs* , London: Variorum Reprints, III. 'Le mouvement Bogomile dans les pays Slavs Balkaniques et dans Byzance', 1978, pp. 607-16.؛ ويرى رونسيمان أن الجغرافيين العرب لم يهتموا ببلغاريا البلقانية وتردد التواريخ العربية والأرمنية ماتطاير الى الأسماع من داخل الامبراطورية ولو أن الأرمن يهتمون بمغامرات الجنود الأرمن فى حروب باسل الثانى فى بلغاريا. ولم يهتم بشئون بلغاريا سوى اثنين من مؤرخى الشرق. فكان يوتيكيوس بطريرك الاسكندرية بوصفه مسيحياً يراقب الأحداث فى البلاط الملكى. وينتهى تاريخه بعام ٩٣٧ وقد توفى عام ٩٤٠. ويحتل يحيى الأنطاكى الذى أتم مابدأه يوتيكيوس والمتوفي عام ١٠٤٠ .مكانة أهم. وكانت أنطاكية وقت تدوينه لعمله مدينة مسيحية خاضعة للامبراطورية؛ لذا فقد كان على دراية بكل جوانب تاريخها المعاصر.

(14) V. Christides, *The Conquest of Crete by the Arabs (ca. 824), a Turning Point in the Struggle between Byzantium and Islam* , Athens, 1984, pp. 61-7, 83-4.وهناك مناقشة مستفيضة للنشاط العربى فى جزر اليونان وعلى أرضها.

(15) M. Canard, 'Arabes et Bulgares au début du Xe siecle', *Byzantion* , Brussels, vol. XI, 1936, p. 213.

(١٦) المصدر نفسه، ص٢١٤–٢١٥.

(١٧) المصدر نفسه، ص٢١٩.

(١٨) المصدر نفسه، ص٢٢٣.

(19) André Grabar, 'Influences musulmanes sur la décoration des manuscripts slaves Balkaniques', *Revue des Études Slaves* , 1951, p. 132.

(٢٠) كانت هوية حبيب موضع حدس وتخمين. فعمله مفقود وليست لدينا فكرة محددة عن أصله العرقى أو كم من « سلاف البلقان » يشمهلم الصقالبة. وهناك نظرية سلوڤينية وكرواتية يوغسلاڤية افترضها ڤلاديمير مازورانيتش فى كتابه *Sûdslaven im dienste des Islam* (سلاف الجنوب فى خدمة الإسلام، زغرب ولايبزج، ١٩٢٨، ج١٠ الى القرن ١٦). ولابد من إعادة النظر فى مثل هذه الآراء عن الصقالبة الأسبان فى ضوء إعادة النظر التى قام بها دانيل أيالون فى مسالة الصقالبة برمتها كما نجدها فى مقاله بعنوان 'On the Eunuchs in Islam'. (عن الخصيان فى الإسلام، *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, Jerusalem, 1979).

ومن الأمثلة الأخرى على قيمة الخصيان السلاف فى العصر الفاطمى مانجده لدى ابن خلكان حيث يشير الى ذبح برجمان الخصى الأسود بأمر من الحاكم عام ٣٩٠هـ/ ١٠٠٠م. وقد قتل بيد أبى الفضل ريدان الصقلبى حامل مظلة الأمير. وقد قتل بدوره بعد ذلك بثلاث سنوات بيد مسعود الصقلبى حامل سيف الحاكم. والكاتب يعتبر الصقالبة « جنساً ينتج الخصيان ». وكان القائد الفاطمى العظيم جوهر مؤسس القاهرة من أصل دلماتى.

(21) Stanko Guldescu, *History of Medieval Croatia*, p. 304.

(٢٢) عن هذا المشروع أمدنى الأستاذ تشارلز بيكنجهام بالمراجع الثلاثة التالية:

-F. Kinchmayer, *La Caduta della Reppublica aristocratica di Ragusa*, Zara, 1900, p. 46.

-R. Fulin, *Il Canale di Suez e la Reppublica de Venezia in archivio Veneto*, vol. 2, 1871, pp. 175-213.

-F. M. Appendini, *Notizie istorico-critiche sulle antichita, storia e letteratura dei Ragusei*, Ragusa, 1802, vol. I, p. 213.

(23) Besim Korkut, *Arapski Dokumenti u Drzavnom Arhivu u Dubrovniku*, Sarajevo, Orijentalni Institute, 1961, vol. II.

(٢٤) عن أنشطة البوشناق فى تلك الحقبة المبكرة انظر Denis Sinor (ed.), *Cambridge History of Inner Asia*, Cambridge University Press, 1990, pp. 270-5.

(٢٥) يقول لويكى فى مقاله « المجر فى العصر قبل العثمانى » بالموسوعة الإسلامية (الطبعة الجديدة، ص١٠١٤): « طبقاً لما ورد بإحدى فقرات تاريخ المجر المعروف باسم *Anonymi gesta Hungarorum* الذى دون فى ١١٩٦-١٢٠٣، وصلت الى المجر إبان حكم الأمير تاكسونى (٩٥٥؟-٩٧٢م) جماعة من الإسماعيلية أى المسلمين من بلغاريا بقيادة شخصيتين شبه أسطوريتين هما بيله وبوسكو (؟). ويرى لويكى أن الرأى العلمى يرجح بلغاريا كنقطة انطلاق لهذين "الإسماعيليين" ولو أنه هو نفسه لايستبعد

بلغاريا الدانوب كبديل. وقد نشير الى أن قصة الحملة اليمنية فى منطقة البلغار والتى رواها أبو حامد الغرناطى (توفى ١١٦٠) تشير الى جيش يمنى يقوده قائدان وصل أحدهما الى عاصمة البلغار عن طريق نهر الفولجا بينما وصل الآخر الى الباشغرد (المجر). وقد لاتكون هناك صلة بين هاتين الروايتين. ومن ناحية أخرى فهما تصوران بعض الحكايات الشعبية الإسلامية التي راجت بمنطقة شرق أوربا بالقرن الثانى عشر.

(٢٦) يقول لويكى، المصدر نفسه، ص١٠١٤، إن هناك رسالة كتبها البابا نيكولاس عام ٨٦٦ يأمر فيها باستئصال شأفة العرب من بلغاريا الدانوب. عن هذا الموضوع انظر Smail Balic, 'Muslims in Eastern and South Eastern Europe', *Journal of the Institute for Muslim Minority Affairs* , vol. VI, 1985, pp. 361-74.

(٢٧) وهى مهام يبدو أنهم كانوا يؤدونها بطرق تشبه الاستعانة بالتتار فى لتوانيا وبولنده فى حقبة لاحقة. انظر Sir Thomas Arnold, *The Preaching of Islam* , London, 1935, pp. 193-4.

(٢٨) للاطلاع على وصف لكل الطوائف المشار اليها انظر مقال لويكى نفسه ص١٠١٤– ١٠١٥. وللاطلاع على مقدمة عامة عن دور البوشناق فى تاريخ البلقان وأوربا الشرقية انظر C. A. Macartney, 'The Petchenegs', *Slavonic Review* , 1929, pp. 340-55.

(٢٩) كل هذه المسائل تناولها جيورجى زيكيلى بالمناقشة المستفيضة فى مقاله 'Les Compacts entre Hongrois et Musulmans aux XIe-XIIe siecles', *The Muslim East: Studies in honour of Julius Germanus* , edited by Gy. Kaldy-Nagy, Budapest: Lorand Eötvös University, 1974, pp. 53-74

(٣٠) ولد محمد بن عبدالرحمن بن سليمان المازنى القيسى عام ٤٧٣ / ١٠٨٠ وتوفى فى ٥٦٥ / ١١٦٩. وكتاباه المعروفان هما كتاب المعرب عن بعض عجائب المغرب الذى نشره وترجمه دوبلر بمدريد عام ١٩٥٣، و تحفة الألباب ونخبة الأعجاب الذى نشره جابرييل فيران فى جورنال أسياتيك (١٩٢٥، ص١–١٤٨ و١٩٥–٣٠٧).

(٣١) هناك مناقشة كاملة لمسألة الباشغرد وماتحويه الكلمة من تلميحات عرقية وجغرافية فى نص أبى حامد الغرناطى قام بها إيفان هربيك فى مقاله 'Ein Arabischer Bericht über Ungarn', *Acta Orientalia Hungarica* , 5, 1955, pp. 205-30.

(32) 'Les noms des Hongrois et de la Hongrois chez les médievaux geógraphes arabes et persans', *Folia Orientalia* , 19, 1978.

(33) Vilmos Voigt, 'Hungarian Sources on Early Mediterranean Contacts', *Proceedings of the First Congress of Mediterranean Studies of Arab-Berber Influence* , edited by Micheline Gallay and David R. Marshall, Algeirs: Société Nationale d'Edition et de Diffusion. 1973. pp. 213-28.

(34) *Ravue Ibla* (Tunis), vo;. XIX, 1956, pp. 375-86.

(٣٥) المصدر نفسه. فقرة وردت لدى الجغرافى العربى ياقوت واستشهد بها أرنولد (W. T. Arnold, The Preaching of Islam, pp. 193-4)؛ وأية إشارة الى البلغار أو بلغاريا لاتشير إلا الى أن « المصلحين المسلمين » جاءوا من تلك المنطقة. ولم تكن لدى الرواة (وكانوا من الحنفية) فكرة واضحة عن أسلافهم.

(36) Ducellier, *Variorum, op. cit.*, XV, pp. 107.

(٣٧) المصدر نفسه، ص٦-٧.

(٣٨) انظر مقال جريجوار 'La Chanson de Roland et Byzance', *Byzantion*, XIV, 1939, pp. 267-315.

(٣٩) الإدريسى، نزهة المشتاق، طبعة مكتبة الثقافة الدينية، ص٧٩٣-٧٩٤.

(40) Ducellier, *Variorum, op. cit.*, IV: 'L'Arbanon et les Albanias au XIe siecle', pp. 367.

(41) Ducellier, *Variorum, op. cit.*, XV, pp. 6-7.

(42) Grégoir. 'La Chanson de l'an 1085 ou l'étymologie de Baligant et de Califerne', *Bulletin de la Classe de Lettres de l'Académie Royale de Belgique*, XXV, 1939, pp. 240-4.

(43) Ramadan Sokoli, *Chansons populaires albanaises* (vol. I: Chansons Lyriques), translation by K. Luka, Tirana, 1966, pp. 53-85.

(٤٤) المصدر نفسه، ص٧٩.

(45) Ducellier, *Variorum, op. cit.*, X, 'Des Albanais ont-ils envahi le Kosovo?', pp. 1-8.

(46) Ducellier, *Variorum, op. cit.*, IV, 'L'Arbanon et les Albanais au XIe siecle', pp. 353-68.

(٤٧) عن التحالف بين الألبان وميخايل الثانى على كل الجبهات انظر D. Nicol, *The Despot of Epirus*, Oxford. 1970, esp. pp. 48-9.

(٤٨) أرناؤوطى، أرناؤود، أرنود كلها لاتزال تستخدم فى البلقان وخاصة بين عائلات من أصل ألبانى بكل من تركيا وسوريا ولبنان ومصر. وقد سمعت بعض الصبية القرويين بالمنطقة المجاورة لستروجا وكالشتا ورادولشتا غرب بحيرة أوهريد ينادون بعضهم بهذه التسمية.

(49) Elizabeth A. Zachariadou, 'Marginalia on the History of Epirus and Albania (1380-1418)', *Wiener Zeitschrift für die kunde des Morgenlandes*, vol. 78. Vienna, 1988. p. 196.

(٥٠) المصدر نفسه، ص٢٠٦.

(٥١) البطل العربى سيد البطال نجده فى التراث العربى والتركى. وفى الروايات العربية القديمة (المفقودة أو التى لم تبق إلا فى ذات الهمة) تركز الأحداث على الحروب بين العرب والبيزنطيين.

(52) Grégoir. 'La Chanson de l'an 1085 ou l'étymologie de Baligant et de Califerne', *Bulletin de la Classe de Lettres de l'Académie Royale de Belgique* , XXV, 1939, pp. 211-73.

(٥٣) كانت وجهة نظر جريجوار أن أغنية رولاند مع أنها كان لها مؤلف شمالى حول عام ١٠٨٥ ربما بغرض دفع نورمان إيطاليا لدعم جهود استعادة إبيروس، أضيفت الى الأغنية حكاية طويلة مليئة بالمواد البيزنطية.

(54) H. Grégoire. 'The historical element in Western and Eastern Epics Digenis- Sayyid Battal Dat-El-Hema-Antar-Chanson de Roland', *Autour de l'épopée byzantine* , London, 1975, pp. 531-2.

(٥٥) هناك إشارات لأسلحة مملوكية وبعض المصطلحات الفنية تجعل قصة عنترة أقرب ماتكون لسيرتى الظاهر بيبرس وسيف بن ذى يزن المملوكيتين.

(56) F. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans, passim* , and his letters on Religion and Folklore , Luzac, 1926, p. 91.

(٥٧) ولاننوى التركيز على هذه التشابهات أو الدخول فى موضوع المصادر المحتملة للقصص العربية. فمثلاً ربما لايكون لسانت جيل أية صلة بالصليبيين، واسم سرجوان أو سنجوان قد لايكون مجرد اسم مستعار من حكاية سرجيل بن سرجون (السورية) المشار اليه فى كتاب أنور شينه (Anwar G. Chejne, *Islam and the West, the Moriscos* , Albany, 1983, p. 105). ومع ذلك فإنى أتفق مع جريجوار ومن سبقوه على وجود مناخ عام للحملة الصليبية الأولى نجده ماثلاً فى سيرتى عنترة وذات الهمة بصفة خاصة. وقد نضيف الى ذلك إشارات محددة لمناطق جغرافية ذات صلة وموانئ يحتمل أن تكون بإيطاليا وصقلية واليونان وألبانيا ودلماتيا.

وهناك احتمال أن يكون الحاكم الألمانى موضع التساؤل لا أحد غير الهوهنشتاوفن الحاكم نصف الشرقى لصقلية فردريك الثانى (١٢١٥–١٢٥٠م). ووفقاً للدمشقى المتوفى ٧٢٧هـ/١٣٢٧م « يسمى ملك ملوك الألمان "الانبراطور" ويسمى "الإنبرور" الذى يستقر فى صقلية، وتشتمل مملكته على خمسة عشر بلداً. ومن المحتمل أن يكون أحد النساخ قد أخطأ قراءة "الانبرور" وغيرها الى "ابن صرايير" (المراجع).

(58) Rade Bozovic, *Arapi u Usmenoj Narodnoj Pesmi na Srpskohravstkom jezickom podrucju* , Faculty of Philosophy, Belgrade University, 1977, pp. 223-4.

(59) Bozovic, *op. cit.* , p. 224.

(٢)

المؤثرات الشرقية

على الحياة والأدب الإسلامي وغير الإسلامي

فى البوسنة ومقدونيا وألبانيا

البوجوميل والجذور المسيحية

تتركز البحوث والأنشطة الأدبية الإسلامية فى البلقان على البوسنة والهرسك وبعض مدن ألبانيا (ألبانيا بصفة خاصة وكوسوفا بوكرايينا التى تمتد الى داخل مقدونيا) . ومع ذلك لاسبيل للتغاضى عن العوامل الخاصة التى تساعد على حفظ التراث فى تلك البقاع. وهناك كوارث أو تحركات سكانية أحدث زمناً شوهت الصورة ومحت كل أثر فى بقاع أخرى. كما كانت هناك مراكز كبرى ببلغاريا وما يعرف حالياً بمقدونيا اليونانية. وقد لعبت هذه المراكز أيضاً دوراً بارزاً فى الحياة الإسلامية بالبلقان.(١)

كانت كل هذه المناطق حتى القرن الخامس عشر تدين بالمسيحية الأرثوذكسية والكاثوليكية والبوجوميلية (لو اعتبرت هرطقة مسيحية من نوعية ثنوية) . والبوجوميلية التى تعتبر فى نظر البعض أيضاً ديانة مستقلة لم تمهد الطريق لانتصار الإسلام بمعتقداتها بصورة نشطة. فما كان لعقائدها الثنوية أن تسمح بذلك، لأن أركانها بطبيعتها تعكس ميلاً للهرطقة أو الانتقائية فى المنطقة كلها. ولا سبيل لتجاهلها. والفرضية التى ترى أن مسلمى البوسنة والهرسك « ينحدرون من نسل البوجوميل ممن اعتنقوا الإسلام» تواجه المعارضة منذ عهد بعيد. فلا سبيل لتحديد أسباب التحول الى الإسلام بهذه البساطة. وقد ظل الساحل لقرون عديدة مفتوحاً أمام عالم الإسلام، وكان انتشار هذا الدين فى المناطق الجبلية الداخلية مسألة وقت. يقول جون فاين:

«لماذا حدثت هذه التغيرات العديدة فى العقيدة الدينية فى البوسنة والهرسك دون غيرها من بقاع البلقان (عدا البانيا)؟ السبب عندى لا صلة له بمضمون العقائد الهرطقية السابقة. وكانت سائر دول البلقان تدين بنمط واحد سائد من المسيحية، وظلت تحتفظ بإدارة كنسية منظمة وفعالة تحت حكم الأتراك. أما البوسنة فكانت لها عقائد منافسة. ونتيجة لتاريخها الدينى لم تتمكن أية عقيدة من إيجاد تنظيم مستقر وفعال يتجمع إتباعها حوله، سواء من خلال الإيمان العقائدى أو من خلال الحس الجماعى. لذا فإن مسيحيى البوسنة على اختلاف مذاهبهم لم يكونوا على اتصال وثيق بأية كنيسة، وقليل من البوشناق من كانوا يرتبطون ارتباطاً وثيقاً بأية جماعة دينية. وفي خمسينيات القرن الخامس عشر أجبر العديد من البوشناق على التحول الى الكاثوليكية. ومن تحول منهم لم يجدوا الوقت بالطبع لأن يوطدوا إيمانهم بالكاثوليكية، وربما لم يبدوا اهتماماً بها، وربما كانت كثرة منهم تشعر بالسخط لإجبارهم على اعتناقها. لذا فإن كثيراً من البوشناق كانوا فى مفرق طرق بين ديانتين، ديانة أقدم هجروها وديانة أخرى جديدة لم يلتزموا بعقائدها بعد». (٢)

ويمكن القول إن الهرطقة الإسلامية أو التصوف فى مستواه الشعبى قد وجد أرضاً خصبة ببعض المناطق التى كان بعض سكان البلقان قد استقروا فيها فى العصر البيزنطى. ومع ذلك فليس هناك دليل مقنع على أن البوجوميلية نفسها «باعتدالها» فى فكرها الثنوى كما هو الحال بالبوسنة أو بمكانتها «المطلقة» كما هو الحال بالنسبة لبعض الكنائس ببلغاريا أسهمت بدور حيوى فى نشر الإسلام.

كانت هناك بعض المعتقدات السائدة بين المسيحيين أتباع بولس والبوجوميل ممن لا يغالون فى ثنويتهم ولعلها هى التى جعلت الدين الإسلامى لا يبدو وكأنه قفزة الى المجهول. كما كان العرب المسلمون فى الماضى الأبعد بمثابة ملاذ يُحتمى به من الاستبداد الدينى اليونانى فى بعض بقاع آسيا الصغرى. وكانت عقيدة أتباع بولس أن الآب وليس كلمة الرب هو الذى خلق السماء والأرض وكل ما بينهما؛ أما عيسى المسيح فهو بشر مخلوق وليس خالقاً؛ فقد ولد بشراً من مريم العذراء، فهو عندهم ليس إلهاً، بل مجرد آدم

مخلوق خلقاً جديداً. ولم يكن للثالوث عندهم وجود، ويبدو أنه عندهم فكرة مرفوضة باعتبارها غير واردة فى الكتاب المقدس. ومع ذلك فإن هذا المنطق العميق لم يكن يعنى الكثير بالنسبة للقاعدة العريضة من شعب البوجوميل، فكل ما يهمهم هو التطبيق المحلى والطقوس المبسطة، وهنا كانت هناك عدة نقاط التقاء إسلامية، فكنيسة البوجوميل لاتعترف بالكهنة ولا بالقرابين المقدسة؛ وتعتبر الصور والصلبان المقدسة والبخور والشموع فيها أشياء لامعنى لها فى أحسن الفروض، وتعد وثنية فى أسوأها. لذا فكان المرء سيدهش لو لم تنشأ صلة بمنهج الفكر الإسلامى محلياً، ومع ذلك فليس هناك دليل قاطع. فكانت السلطة وجوداً وعدماً هى التى يبدو أنها حسمت القضية فى مجتمعهم المنعزل والمضطهد أو المعرض للضغوط.(٣)

وأى تفسير لأصل البوجوميل سواء بقبول المؤثرات البولسية أو الجذور المحلية يعكس الحالة المزعزعة للقيم الدينية داخل بلغاريا فى الوقت الذى كانت المسيحية تحل محل الديانات الوثنية الأولى. وكان التغير الاجتماعى يسير فى صالح التحول الى الإسلام. فقد وجد البوجوميل صعوبة فى التكيف فى حياتهم اليومية مع نمط إقطاعى أكثر تقدماً يتركز فى المناطق التى تتمتع بالحكم الذاتى، وكان المال عندهم كسلعة نقدية خطوة نحو اغتراب تام عن عالم الواقع المادى الذى يعيشون فيه، ومُثلهم وعالمهم الروحى.(٤)

ولم تتمكن أى من الديانات الثلاث –البوجوميلية والكاثوليكية والأرثوذكسية– من أن تأخذ على عاتقها مهمة التوحيد الدينى والثقافى للمجتمع البوسنى فى تلك المرحلة الفاصلة. وتم اجتذاب الطبقة الإقطاعية –التى استفزتها الإدارة العثمانية حين جاءت وحين أتاحت فرصاً إدارية لصغار الموظفين من الشبان وغير المتزوجين من خلال التجنيد بالخدمة العسكرية– للمشاركة فى عملية الأسلمة. وقد استقر الترك استقراراً تاماً بالبوسنة بعد ١٤١٥. ومع ذلك كان تغلغل الإسلام أشد تأصلاً وأبعد مدى من ذلك. وكان دخول الصناع الذين تحولوا للإسلام فى خدمة الإدارة العثمانية، وإنشاء مدن جديدة تماماً بتخطيط عمرانى إسلامى شرقى، وتوحيد الطبقة الإقطاعية المنهارة عن طريق نظام التيمار(٥) الذى تم تطبيقه أيضاً على فلاحى البلقان، كلها عوامل ساعدت على زيادة تقبل الدين الإسلامى وتبنى حضارته.

والحقيقة أن الإسلام كما يقول باليتش٦ لم يكن غريباً تماماً على البوشناق قبل دخول الأتراك العثمانيين. ففي القرن الرابع عشر، بل ربما قبل ذلك في القرن العاشر كان منهم من اتبع المذهب الإسماعيلي المجرى. وكان بعضهم من الجنود أو التجار ممن كانوا يعملون في خدمة ملوك المجر والكروات. وفي القرن الثاني عشر تبعتهم قبائل الكاليز التركية التي اعتنقت الإسلام بالبوسنة وسرميوم وماكڤا.(٧) ويقال إن أقدم مسجد بني في أوستيكولينا قبل الفتح عام ١٤٦٣م.

ويوجه ألكساندر لوپاشيتش – في تقويمه للاعتبارات العامة التي يرى أنها سيطرت على الصورة الدينية في البلقان والتي تفسر التحول الى الإسلام في بعض الفترات– الانتباه الى الجنود المحترفين والى فرقة الداوشرمة من الصبية المسيحيين الذين تم تدريبهم لتكوين فرق الإنكشارية وشغل المناصب في خدمة البلاط والإدارة.(٨) وهنا فرض الإسلام فرضاً؛ وكذلك كانت عملية ترحيل البدو من آسيا وتوطينهم ببعض مناطق البلقان. كما اتخذت إجراءات أقل قهراً بهدف نشر الإسلام بين عمال المناجم بكل من البوسنة وصربيا. ومن الناحية الحضارية ربما كان النبلاء المحليون الذين تحولوا الى الإسلام هم الأهم. فيذكر لوپاشيتش أن التحول الى الإسلام شمل بعض أفراد أسرة بالايولوج الملكية من أصحاب الممتلكات الضخمة ببلغاريا في القرنين الخامس عشر والسادس عشر.

وقد ارتبط استيطان الأتراك العثمانيين أو الاستيطان «الإسلامي» في البلقان حسب قول أنطونيا زيليازكوڤا بنوعية معينة من الملكية الإقطاعية في الامبراطورية العثمانية في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، ألا وهي ملكية الأرض والأوقاف. وكانت الحكومة المركزية تعتمد في تمليك الأراضي وتوارثها غير المشروط على التوجه الاقتصادي لأصحاب الأملاك نحو إحياء الأراضي المهملة وإنعاش الحياة الاقتصادية. وفي سبيل ذلك دأبوا على دفع العبيد المسجونين بصورة مستمرة وتوطينهم بأعداد ضخمة في إقطاعياتهم. وكان هؤلاء المهجرون من أصول مختلطة. فكان بعضهم من قبائل البدو التركية، في حين كان بعضهم الآخر من فلاحي الأناضول المعدمين وخاصة من تم توطينهم بتراس ومقدونيا. ومن الجماعات المتميزة طوائف «الإخوة» المحاربين من أعضاء الطرق الدينية وأرباب الصنائع

والحرف من الأناضول. وكان هؤلاء الإخوة يرافقون كتائب الجيش العثمانى فى حملاتها. وكانت عمليات التوطين والاستيطان ونظام التيمار تتباين فى سماتها وعمقها باختلاف مناطق البلقان، فمع أن نظام التيمار نشأ رسمياً فى أعالى ألبانيا فإن نفس هذه المنطقة ظلت بمنأى عن عملية التوطين بفضل قدامى المستوطنين ممن أصبحوا جزءاً من النظام. فلم يستقر بكوسوڤا مثلاً سوى قلة من المستوطنين، فقد كانت منطقة للحاميات أو الموظفين الإداريين فى التجمعات الحضرية. ولم تتحول الى معقل للإسلام إلا على يد جيل لاحق من المهاجرين الألبان ممن اعتنقوا هذا الدين.(٩)

وهناك وثيقة تمت ترجمتها ضمن مجموعة حديثة من الوثائق العثمانية نشرتها أكاديمية العلوم البلغارية(١٠) تقدم ألبانيا كمثال لطريقة تفرض بها الجزية بحيث تشجع على التحول الى الإسلام وفى الوقت نفسه تحول دون تحول ماكان فى ذلك الوقت مجتمعاً تغلب عليه المسيحية.

[وثيقة رقم ١١] قاضى أوپار يوجه نظر الباب العالى الى أن أهالى قرى كيليدان يعترضون على مساعى جباة الجزية لإجبارهم على دفع الضريبة العامة ويقولون: "نحن جميعاً تحولنا الى الإسلام فى قريتنا هذه عدا شخص واحد ظل مسيحياً، ومع ذلك فإن جباة الجزية يؤكدون أننا ملزمون بدفعها منذ اللحظة التى تم إدراج أسمائنا فيها على قوائمهم". وقد توجه القاضى بنفسه للتحقق من الموقف بالقرية وأقر بأن القرية ليس بها إلا مسيحى واحد، وقد اعتنقت البقية الإسلام».

ومن المعروف من التراث المدون عن هذا الموضوع أن أهالى ألبانيا بكل المناطق أعلنوا إسلامهم لكى يتجنبوا الاضطرار لدفع الجزية ولكى يضعوا نهاية لموقف مهين يحرمهم من كافة حقوقهم، فى حين ظلوا يمارسون شعائر الدين المسيحى خفية. وفى عام ١٦٥٠ تظلم أهالى قضاء سپات (سوپوت) المسيحيون من أن ٨٠٤ أسر من بين الـ١٨٤٤ أسرة مسيحية المدرجة بكشوف الملزمين بدفع الضريبة كانوا قد اعتنقوا الإسلام وأن عدد الأسر المسيحية الملزمة بدفعها لا يزيد عن ١٠٤٠ أسرة. ومع ذلك استمر جباة الضرائب فى مطالبة الـ١٨٤٤ أسرة جميعاً بسداد الضريبة مساوين بذلك بين من ظلوا على دينهم المسيحى وبين الأسر

التى أعلنت إسلامها. ونحن هنا أمام حالة منتشرة تشهد عليها المصادر المكتوبة، حيث فرضت السلطات المالية وخاصة جباة الضرائب رسوماً إضافية على المسيحيين ومنعوهم فى بعض الحالات من إعلان إسلامهم لتجنب الضغوط المالية. فكل أهالى القرى أعلنوا إسلامهم بينما استمروا فى الحقيقة فى ممارسة شعائرهم المسيحية وواصلوا جهرهم بدينهم بعيداً عن أعين السلطات.

وقد لاحظ الرحالة الانجليزى م. إديث دورهام فى ترحاله بتلك المنطقة فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل العشرين أن أهل الجبال من الألبان هناك «كانوا يطلقون على أنفسهم اسم كونستنتين أمام المسيحيين واسم سليمان أمام المسلمين». وكانوا يراعون فريضة الصوم الإسلامية والعشاء الربانى المسيحية فى آن معاً، وكانوا يتزوجون على الطريقتين المسيحية والإسلامية معاً. وكانوا يرتادون المساجد جهراً ويترددون على الكنائس سراً. بل إن بعض القرى كان بها قساوسة فى الخفاء. وحين يموت أحد الأهالى كانوا يقيمون له الجنازة بقساوسة من الكنيسة اليونانية ثم يدفنون جثمانه بمقابر المسلمين. وقد أصبح هذا التحول المصطنع الى الإسلام الى أسلوب حياة تعايشت معه تلك القرى والمناطق المحيطة بها. وكان على الأهالى أن ينجحوا أمام السلطات المسلمة فى اختبار التحول الى الإسلام. فكانوا يسعون للحصول على الإعفاء من الجزية وتفادى الأعباء المفروضة على الرعايا المسيحيين. وفى الوقت نفسه استمروا فى التمسك بالدين المسيحى لمئات السنين. «وكان من الطبيعى أن ينتهزوا أول فرصة تسنح لهم ويخلعوا عن أنفسهم عباءة الإسلام ويعودوا علانية الى المسيحية».(١١)

كانت ألبانيا فى وقت الغزو مجتمعاً إقطاعياً. فكانت خاضعة جزئياً لدولة نيمانييتش ثم للدوشان بصربيا. وكانت فى جزء منها أرضاً فى حالة انتقال من التوارث العائلى. وعلى خلاف البوسنة كان الألبان وحدة عرقية واحدة ولو أن عائلاتهم الإقطاعية لم تنتظم فى إطار دولة ألبانية مستقلة. وكانت القرى تقام حول الكنائس والأديرة، واستمرت مقاومة الإسلام بينهم الى ما بعد وفاة اسكندر بك عام ١٤٦٨.

الإسلام ومدن البلقان

في نظرته العامة ليوغسلافيا يستنتج حسن كاليشي(١٢) أن التحول الى الإسلام من القرن الخامس عشر فصاعداً كان يتم في المدن الصغيرة بصورة أسرع منه بالقرى باستثناء بعض مناطق البوسنة وكوسوفا. وفي عام ١٤٨٥ كانت پتش تضم ٣٣ بيتاً مسلماً و١٠٤ مسيحيين، وكانت سكوبيا تضم ٦٢٣ مسلماً في مقابل ٢٦٣ مسيحياً. وكان في بريزرين أربعة أحياء مسلمة كبيرة وتسعة أحياء مسيحية صغيرة. وكانت برشتينا مجرد قرية قبل نصف قرن من موقعة كوسوفا عام ١٣٨٩ فأصبحت بلدة مسلمة بحلول القرن الخامس عشر. وقد بدأ النمو والتطور الحضري الاستراتيجي الشرقي الطابع في يوغسلافيا وبلغاريا ومقدونيا اليونانية في القرنين السادس عشر والسابع عشر.(١٣) فأنشئت مدينة نوڤي پازار على حدود كوسوڤا على يد عيسى بك أحد ولاة البوسنة في عهد محمد الفاتح. ويمكن ملاحظة بعض الشواهد على طابعها الإسلامي من خلال أدبائها وفي أعمال شعرائها بخاصة. وهو أمر ملحوظ أيضاً في بعض المناطق البعيدة عن المركز. فقد اشتهر كل من محمد عرشي (توفي عام ١٥٧٠) وأحمد والي (توفي ١٥٩٨) وكلاهما من مدينة نوڤي پازار بغزلياته. وكان نعمتي (توفي ١٦٠٣) شاعراً بوهيمياً ذا ارتباط خاص بمقدونيا.(١٤) وكان الشاعر سليمان عياني وهو من بلدة بيتولي (موناستير) وتوفي عام ١٦٠٣ يتميز بالثقافة الرفيعة والحس المرهف. وقد حظيت بلدة بيتولي هذه بمقدونيا اليوغسلافية بشواهد مبكرة على انتشار اللغة العربية وأوقافها الدينية. يقول حسن كاليشي:

«كان هناك حتى عهد قريب ببيتولي (موناستير) جامع يسمى «أسكي جامع» (الجامع القديم). وهو أقدم الجوامع بمنطقتنا وأحد أقدم جوامع البلقان. ومؤسسه هو سنقر بك الملقب بتشاوش بك وهو أحد قواد السلطان مراد الثاني. ويبدو أن تشاوش هذا جاء من منطقة بيتولي وأرسل الى اسطنبول عن طريق الداوشرمة.(١٥) وفي طريق عودته من حملة ضد اسكندر بك بألبانيا توقف في بيتولي واستقر بها، وبنى الجامع المذكور ثم بنى مدرسة وزاوية، ولاتزال أطلال عمائره باقية ببيتولي. كما شيد تشاوش بك أيضاً مسجداً ببلدة جردن وآخر بڤيدن. وللإنفاق على هذه المؤسسات،

وقف منشآت تضم خمسة وعشرين متجراً وخاناً واحداً وقطعتى أرض وسبع طواحين وكرمة ببيتولى وأحد عشر متجراً وسبع عشرة حجرة بجردن وطاحونة بڤيدن ».

وسجل تشاوش بك هذه الوقفية تسجيلاً قانونياً بين التاسع والتاسع عشر من إبريل ١٤٣٥. والحقيقة أن هذه الوقفية -وهى مكتوبة بالعربية- هى أقدم وثيقة عربية أو تركية تم اكتشافها حتى بيوغسلاڤيا.(١٦)

ويؤكد حسن كاليشى فى موضع أسبق بنفس المقال على أهمية هذه الوثيقة العربية بقوله:

« كان أقدم ما تم اكتشافه من وثائق حتى الآن بيوغسلاڤيا هما نقش يرجع الى عام ٨٤٢هـ (٢٤/٦/١٤٣٨م) والوثيقة القديمة الخاصة بوقفية جامع الادجة بأسكوبية وترجع الى عام ٨٤٨هـ (٢٠/٤/ ١٤٤٤م).. وقد تبين الآن أن وقفية تشاوش بك التى ترجع لتاريخ أقدم هى أقدم وثيقة عربية تركية خرجت الى النور الى الآن ».(١٧)

وفى دراسة بعنوان « انتشار الإسلام بمقدونيا كظاهرة اجتماعية »(١٨) يضيف جون ثيركل تعليقه على الدراسة الرائدة التى نشرها الباحث الصربى حاجى وسيليڤيتش، ويشير الى أن منطقة مقدونيا بمركزها أسكوبية (وبعض مدنها) كانت تمثل فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر « زحفاً » عسكرياً بدأ به تحول كل من صربيا البوسنة الى الإسلام. فكانت هذه المنطقة منطلقاً لنشر الإسلام وكانت فى الوقت نفسه قلعة للإسلام فى الجهود التى بذلت لتثبيت أقدامه بأرجاء البلقان. وكانت هذه الجهود سمة خاصة لبعض الولاة العثمانيين، ومن بينهم يجيت بك (١٣٩٢-١٤١٤) وإسحاق بك (١٤١٤-١٤٤٤) وعيسى بك إيزاكوڤيتش (١٤٤٤-١٤٦٣). فى عام ١٤٥٠ كانت غالبية أهالى أسكوبية (أسقوفية) وبيتولى قد اعتنقوا الإسلام وازدادوا عدداً عبر السنين. وفى أسكوبية لعبت التجارة دوراً حيوياً فى التغيير. ووجود الخانات ونزل القوافل ضمن الآثار الإسلامية يعد دليلاً على ذلك. وليس أدل على الطابع الإسلامى لأسكوبية من وجود واحد وسبعين ضريحاً وثمانية وخمسين مؤذناً وثلاثمئة وسبعة وسبعين صانعاً معظمهم ممن تحولوا الى الإسلام.

وتتميز بلدة بيتولى بطابع مشابه ينعكس فى فنونها وعمارتها الإسلامية فى تلك الحقبة. يقول ميشيل كيل فى وصفه لعمارة المساجد ببيتولى :(١٩)

«من الواضح من عدد من الوثائق العثمانية أن غالبية أهالى بيتولى من المسلمين كان قوامهم من اعتنق الإسلام من السكان المحليين وخاصة الوافدين من القرى ممن انغمسوا فى ثقافة الإسلام. ولايزال غالبية الأهالى المسلمين بالمناطق المحيطة ببيتولى يتحدثون بلهجتها السلافية المقدونية المحلية. ويبدو أن مسلمى بيتولى احتفظوا بشئ من توجهاتهم قبل الإسلام نحو الفنون. فالطراز الذى وصل به الفن العثمانى الى بيئتهم، وهو طراز أوائل القرن الخامس عشر، ظل موضع إعزاز بينهم حتى بعد ظهور طرز جديدة، لأنه طرازهم "الحقيقى"».

وقُدر لبيتولى (بيتولة أو موناستير) أن تظل مركزاً للدراسات الإسلامية حتى القرن التاسع عشر. وكانت تضم ما لايقل عن أربع تكايا. (٢٠)اثنتان منها للرفاعية، وإحداها تكية الشيخ نظمى أفندى وتضم ضريح مؤسسها (١٨٥٩–١٨٦٠) وضريح الشيخ محمد الحلبى؛ وتنتمى تكية أخرى منها للنقشبندية وتضم ضريح حسن بابا الذى يقال إن مغامراته ومعجزاته حملته الى كوسوڤا وأسكوبية وتركيا ومصر؛ وأخيراً كانت هناك تكية بكتاشية تضم ضريح حسين بابا (توفى ١٨٧٢).(٢١)

وهناك دراسة لأوقاف الدولة نشرها آدم هانجيتش (بدورية *Prilozi* ٢٥ / ١٩٧٥، إصدار المعهد الشرقى بسراييڤو، ١٩٧٧، ص١٣٤–١٦٩) تكشف عن أن سياسة الدولة فى إنشاء المدن بالبوسنة كانت ذات أهمية كبرى. فتم إنشاء العديد من المدن منها سراييڤو وزڤورنيك وفوتشا وڤيشيجراد وسريبرينيتشا وتراڤنيك ودوبوى وبييلينا وجراديسكا على أثر إنشاء المساجد فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر. وكانت هذه المساجد تسمى «مساجد السلطان» حيث كان يتم بناؤها بأمر السلطان وبتمويل حكومى. وكان هناك نوع آخر من المدن تتولى بناءها شخصيات بارزة أو كبار رجال الدولة ممن كانت أوقافهم تشمل بناء الجوامع والكتاتيب. وكانت هذه الإنشاءات التى يقوم بها الأفراد لاتتم إلا بتصريح من سلطات الدولة. ومن المدن التى ورد ذكرها لدى آدم هانجيتش فى دراسته

قصبة جلاسيناتش التى تم إنشاؤها بأمر من الحكومة المركزية فى النصف الثانى من القرن السادس عشر بين سراييڤو وڤيشيجراد بمنطقة رومانية الجبلية. ومنشئها هو حاج إبراهيم آغا وهو مسئول محلى وقف عدداً من المنشآت. وكانت هناك أوقاف وراء حدود البوسنة نفسها. فقام سنجق بك من كليس وفرهاد بك سوكولوڤيتش (والى البوسنة فيما بعد) ببناء قصبة هرڤاتجى بين سينج وكنين بشمال سبليت، وقصبة زيمونيك شرق زادار. وقام ضايم محمد بك وهو من أهالى ستولاج (بالهرسك) ببناء قصبة جستا. وقد تغيرت أسماء بعض هذه المدن فيما بعد.

وهناك عدد من كبريات مدن البوسنة والهرسك والمناطق الألبانية تدين بآثارها ومنشآتها لمشاهير الولاة. فتدين ڤيشيجراد بمجدها اللاحق لمحمد باشا سوكولوڤيتش الذى بنى نزلاً للقوافل بجسره الشهير عام ١٥٧١. وفى فترة سابقة تم بناء موستار عام ١٤٥٢ وأيضاً جاجو وبيهاتش. وأشهر هذه المدن هى سراييڤو عاصمة البوسنة التى كان يسكنها خمسون ألف نسمة فى القرن السابع عشر، وهى تدين بأنفس آثارها التاريخية لعيسى بك (الذى عاش بها قبل ١٤٦٢) ولخسرو بك الفاتح.(٢٢)

يكاد عيسى بك أن يكون شخصية أسطورية. فأنشطته ومنشآته تحدد مرحلتى نمو المستوطنات الشرقية بالبوسنة والبلقان عامة. وبعد الحقبة الأولى التى توصف بأنها «حقبة الدراويش» حلت حقبة عكست النمط العثمانى اللاحق من تنظيم شئون الحكم. وقد حظيت مظاهر المرحلة الأولى بقدر من الاهتمام فى الأدب الشعبى البوسنى حيث يتلون التراث الشفاهى لأهل البلاد وتعاد صياغته وتتغير روايته على طريقة الحكايات الشرقية. ومن هذه الحكايات حكاية القلعة القديمة، جارينا الملعونة، الكنز المدفون، وظاهرة المئذنة المتنقلة، وهى تحمل سمات حقبة مبكرة. ويروى پالاڤسترا حكاية تجمع بين الدرويش والوالى عيسى بك:

«فى المنطقة الغربية من مدينة سراييڤو القديمة هناك جامع اشتهر عند الناس بنسبته الى شيخ مغربى. وعندما جاء عيسى بك الى سراييڤو جاء بصحبته درويش من بلاد الغرب، من مراكش، وبنى الدرويش جامعاً بتلك البقعة. ويقال إن يوجين حين أحرق

سراييڤو أسر جنوده امرأة من حى ڤينوجراد وأخذوها بعيداً حتى بودة وجعلوها فى خدمتهم. وكانت هذه السيدة خادمة مطيعة ترضى سادتها، إلا أنهم لم يسمحوا لها بدخول أحد المبانى بمعسكرهم. وذات مرة كان أحد سادتها حاضراً، فعثرت على المفاتيح وفتحت الباب المحرم عليها فتحه. فوجدت صندوقاً من الخشب فوق مقبرة، فسقطت على الصندوق مغشياً عليها. ثم تبدى لها شيخ على رأسه قلنسوة لفت حولها عمامة، وسألها عمن تكون ومن أين أتت. فقصت المرأة عليه كل شئ حدث لها وأنبأته أنها من سرايیڤو. فسألها الشيخ عما إذا كانت تعرف موقع جامع المغربى، فأخبرته بمكانه. فسألها: "أتودين أن تكونى به الآن؟" فأومأت المرأة برأسها بالإيجاب. فقال لها الشيخ: "قفى على قدمى لحظة وأغمضى عينيك". ففعلت كما أمرت، وعندما فتحت عينيها وجدت نفسها خارج جامع المغربى بسرايیڤو. ويقال إنها ظلت منذ ذلك الحين تتردد على هذا الجامع كل يوم جمعة دون انقطاع على أمل أن تتحقق أمانيها وهى تترحم على روح الشيخ المغربى».

ولا نجد غرابة فى امتزاج عناصر الشرق والغرب المتباينة ثقافياً وجغرافياً إذا تذكرنا وصف أوليا چلبى لهذه المدينة بأنها متحف للأزياء من الهند والجزيرة العربية وفارس وبولندة وتشيكوسلوڤاكيا. وتدين سرايیڤو لعيسى بك باسمها «سراى» وبمسجد الامبراطور (جاريڤا جامعة) وبحمامها الشعبى وبمضمارها ونزل كولوبارا للقوافل. وواصل خلفاؤه هذه الأعمال المجيدة، وعلى رأسهم خسرو بك الفاتح (١٥٢١-١٥٤١) الذى خطط شوارعها ونظم حرفها وطوائفها (چارشيا) وأنشأ مدرسة للتعليم العالى (وترجع وقفيتها الى عام ١٥٣٧) ومسجدها الجامع (١٥٣٠) الذى دفن به. ولا نعجب إذا علمنا أن هناك أغنية شعبية بالمدينة تتغنى بذكرى هذه الأوقاف النفيسة تقول كلماتها:

« شيدتُ المدرسة والعمارة
وبنيتُ برج الساعة وبجوارها مسجد
وأقمت الخان وسوق الملابس
ومددت ثلاثة جسور بسرايیڤو
وحولت سرايیڤو من قرية الى مدينة»(٢٣).

وهناك مدن صغيرة أقل شهرة تحولت الى مراكز للنشاط لثقافى والأدبى، ومنها تيتوڤو أوزيتشة بغرب صربيا. وقد احتلها العثمانيون عام ١٤٦٣، وفى عام ١٤٧٦ كان بها أربع عائلات مسلمة مسجلة، وبعد قرن كان بها ٥٦٨ عائلة. وفى عام ١٧٧٢ لم يكن هذا العدد قد تغير كثيراً مع أن أوزيتشة كانت قد أصبحت ثانى أكبر مدن صربيا. وكان معظم سكانها المسلمين من أصل سلافى جنوبى. وكان بالمدينة ستة عشر مسجداً جامعاً والعديد من دور العبادة الأصغر حجماً بما فى ذلك تكايا الطرق الصوفية. وأنجبت هذه البلدة عدداً من علماء العربية والتركية وشعرائهما الذين تركوا أعمالاً جليلة فى الفقه والحديث والتصوف وأحكام الشرع وغير ذلك.

الجامع والتكية والمكتبة

كانت أعمال العلماء تكتب وتحفظ وتدرس وتنسخ داخل الجوامع وتكايا الصوفية والكتاتيب (وقد نضيف اليها المكتبات) بمدن البوسنة والهرسك والمناطق الألبانية. وبنى أكبر عدد من المساجد فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر، ولو أن عدداً من أفضلها بنى فى فترة لاحقة. وأقدم المساجد هو جامع بريشتين الذى بناه بايزيد الأول تخليداً لذكرى انتصاره بموقعة كوسوڤا. ويسمى حالياً «جارسكا جامع». وتضم أسكوبية «ألادجة جامع» الذى بناه إسحاق بك (١٤٣٨) وجامع مصطفى باشا (١٤٩٢). وبنى جامع خسرو بك الفاتح بسراييڤو عام ١٥٣٠. ومن الجوامع التى شيدت فى القرن السادس عشر جامع «ألتون علم» بنوڤى پازار (١٥٥٠)، ومن أجمل الجوامع جامع بنيا لوكا الذى تم تدميره فى مايو ١٩٩٣، وجامع فرهاد باشا من القرن السادس عشر أيضاً (١٥٧٩).

وبنى عدد من تكايا الصوفية الكبيرة والمعروفة حول عام ١٦٠٠، ولو أن تكية (خانقاه) خسرو بك بسراييڤو بنيت فى فترة أسبق. ومن هذه التكايا تكية سعدى بجاكوڤيتشا (١٦٠٠) وتكية الخلوتية بأوهريد (١٦٠٠) وتكية مدينة بريزرين. ومن أجمل التكايا التى بنيت بفترة لاحقة تكية سرسم على بابا بمدينة تيتوڤا، وقد أنشئت فى القرن الثامن عشر.(٢٤)

والى جانب الجوامع والتكايا كانت أنشطة العلم والبحث تتركز فى الكتاتيب والمدارس الدينية. ويعد الخط فى اللغات الشرقية عنصراً مهماً فى دراسة علوم العربية والدراسات القرآنية وأصول المناظرة والبلاغة والأساليب والهندسة. وكانت هذه المراكز العلمية فى بادئ الأمر جزءاً من الجامع. وفيما بعد أنشئت الكتاتيب بالمدن الكبيرة والصغيرة وببعض القرى؛ ومن أقدمها كتّاب سنان الدين چلبى بأوهريد (١٤٩١)، وفى بريزرين بكوسوڤا تم إنشاء كتّاب على يد الشاعر سوسى چلبى (١٥١٣) الذى عمل بالتدريس به حتى وفاته.

وكانت المدارس الدينية تتركز فى المدن الكبرى، ومن أبرزها مدرسة خسرو بك بسراييڤو ومدرسة محمد باشا ببلجراد.(٢٥) ومن المنشآت الآخرى ماشيده سنان الدين يوسف چلبى (١٤٣٤) وإسحاق چلبى (١٥٠٨) ببيتولى وإسحاق بك (١٤٦٥) وابنه عيسى بك (١٤٦٩) بأسكوبية.

وعلى خلاف البوسنة والهرسك وكوسوڤا ومقدونيا، أسهمت ألبانيا بعدد متواضع من الآثار المعمارية ذات الطابع الإسلامى من العصر العثمانى. يقول إتورى روسى فى عام ١٩٤١ أن إشكودير هى التى قدمت مثالاً يرجع الى أواسط القرن الخامس عشر بجامع السلطان (جامع هُنكاريت، ١٤٧٨) وجامع الترسانة (جامع امبريتيت، ١٦٣٧) والجامع الرصاصى متعدد القباب (جامع پلومبيت، ١٧٧٣).(٢٦) وفى إلباسان تم إنشاء أو ترميم جامع الترسانة وجامع حسن بالى وعدد آخر من الجوامع فى عام ٨-١٦٠٩. وفى كروية (آق حصار: القلعة البيضاء) أنشئ جامع مراد بك لأول مرة عام ١٥٣٣، وأجريت له عملية ترميم ضخمة فى القرن التاسع عشر. وفى كورتشا من المرجح أن يكون جامع إمراهور إلياس بك -وهو لايزال قائماً- قد بنى عام ١٤٩٥. وفى بيرات وهى أحد أكبرمراكز الإشعاع الثقافى بألبانيا تم إنشاء الجامع الكبير بأمر من بايزيد بين ١٤٨١ و١٥١٢. كل هذه المنشآت وغيرها من المبانى الصغيرة بكل من ڤلورى وجيروكاستير أعيد بناؤها فى القرن التاسع عشر. ويتميز جامع أدهم بك الذى تم بناؤه بتيرانا عام ١٨٢٠ على كل جوامع ألبانيا بروعة تصميمه، ولو أن أقدم جامع بتيرانا، وهو جامع ڤيبترا، بنى على يد سليمان باشا مؤسس المدينة عام ١٦٥١. وقد تم ترميمه هو والضريح المجاور له عام ١٨٤٤.(٢٧)

تم إنشاء مكتبات الكتب الإسلامية بيوغسلافيا في القرن الخامس عشر. ومن أقدمها تلك التى تقع بالجزء الجنوبى والجنوبى الشرقى من البلاد قرب المناطق الألبانية، وبمقدونيا ومناطق من كوسوفا. وأنشئت مكتبة بيتولى التى تحوى الكتب الشرقية عام ١٤٣٠، وأخرى بأسكوبية عام ١٤٤٣. وفى القرنين التاليين أنشئ عدد من المكتبات الوقف أو مكتبات المجموعات الخاصة بكل المدن الرئيسة بالبوسنة والهرسك وصربيا وفى عدد من المدن الصغيرة. كما تضم هذه المدن مراكز للنشاط العلمى أيضاً. يقول قاسم دوبراجا:

«كانت المكتبات تنمو وتتسع باقتناء الكتب المنشورة فى العالم الإسلامى على اتساعه. وقد ظل المسلمون اليوغسلاف عبر القرون على صلة وثيقة بالعالم الإسلامى. ويقوم كثير منهم بزيارة مراكز الثقافة الإسلامية أو بالدراسة فيها كاسطنبول والقاهرة وبغداد ودمشق ومكة والمدينة؛ فى حين عاش بعضهم لفترات طويلة بدول الشرق الأدنى وشمال أفريقيا إما كتجار أو حجاج أو موظفين حكوميين، وعادة مايرسلون الكتب كهدايا لأهلهم فى الوطن أو يقتنونها لاستخدامهم الخاص، وفى النهاية يهدون معظمها للمكتبات المحلية». (٢٨)

وفى عدد من المدن نجد مجلدين أو روابط لأصحاب هذه الحرفة. وهناك شارعان بسراييڤو يسميان بأسمائهم.

ومن الأفراد من يقترن ذكره بما أنشأ أو وسَّع من مكتبات. ففى فوچا أوندرينا نجد أن إحدى أكبر مكتبتيها أنشئت حوالى عام ١٥٥٠ وألحقت بمدرسة حسن نظير. وأنشئت الأخرى، وهى مكتبة ميشاهباى، حوالى عام ١٥٧٥. ومن أشهر مكتبات ذلك العهد تلك التى أنشأها قراجوج بك بموستار عام ١٥٧٠، وقد ضمت فيما بعد كتباً من مجموعات أخرى بالمدينة. وأشهرها جميعاً مكتبة خسرو بك الفاتح بسراييڤو. يقول قاسم دوبراجا:

«يقول خسرو بك ضمن بنود وقفه فيما يتعلق بمبنى مدرسة مَدرَس: "يتم إنفاق العائد غير المتوقع للمبنى على كتب تستخدم فى مدرسة مدرَس المشار اليها حتى تتاح لكل قارئ فرصة الإفادة منها ونسخها بغرض الدرس". وهكذا تم وضع أساس المكتبة».

الدراسات العربية والفارسية

يمكن التعرف على ثمرة التعليم التى غرست فى البلاد من التراث الدينى والدنيوى الهائل الذى دونه علماء البوسنة والهرسك والمناطق الألبانية. وتنحصر مادة هذا التراث فى الموضوعات الإسلامية. يقول باليتش:

«كان مسلمو البوسنة والهرسك يركزون اهتمامهم على اللغة العربية للأغراض الدينية فى المقام الأول. فكانوا يهدفون الى تعليم النشء قراءة النصوص العربية وكتابتها حتى يتمكنوا من مطالعة القرآن بأنفسهم ولو أن القراءة كانت تتم بصورة آلية. ومع ذلك فإن معرفة أبجدية هذه اللغة كان مفيداً للغاية، فلم تكن العربية والفارسية والتركية وحدها هى التى تدون بالحروف العربية، بل كانت لغتهم الكرواتية المحلية تكتب بها أيضاً.

وكان تفوق الاهتمام الدينى يساعد على تحديد نوع التراث المدون بالعربية. فكانت الموضوعات الرئيسة هى الدين والتدريس والتصوف ويليها تاريخ الإسلام وفقه اللغة العربية».

وقد دون علماء البوسنة والهرسك معظم أعمالهم بالتركية (وقد أصبحوا هم وعدد كبير من أعمالهم معروفين حالياً (٢٩)). وأعمالهم المدونة بالعربية والفارسية على نفس الدرجة من الأهمية. ومن أوائل هؤلاء العلماء مولى عبدالكريم (المتوفى ١٤٧١). وقد دون أعمالاً فى الشريعة الإسلامية وكان شارحاً لتفسير سيد شريف للقرآن. وكان على ديدا البوسنوى من أفضل شراح حافظ وسعدى والرومى؛٣٠ وكان من رواد العلماء وكان مؤرخاً ومتصوفاً وتوفى عام ١٥٩٨ إبان حصار سيجتفار بالمجر. ويتضح تأثره الشديد بالسيوطى (١٤٤٥-١٥٠٥) فى مجال المسامرة فى كتابه **محاضرات الأوائل ومسامرات الأواخر**، وهو عمل يحوى حكايات عن ملوك المشرق الإسلامى وعلمائه. ومع ذلك فله كتابان فى التصوف وهما **حل الرموز وكشف الكنوز** و **أنوار المشارق**، ويحوى الأول رؤية فى فلسفة القرآن. كما يغلب التصوف على كتابات عبدالله عبدى بن محمد البوسنوى شيخ جامع متصوفة البيرمية المتوفى بقونية عام ١٦٤٤. ومن أعماله المهمة شروحه على **فصوص الحِكم** لمحيى الدين بن عربى.

ومن مشاهير العلماء وبناة الآثار الدينية فى البوسنة حسن كافى بن طرخان الآقحصارى (ولد بين ١٥٤٤ و١٥٤٧) وهو من بروساك، ويحتل مكانة مرموقة بين كتّاب العثمانية وكان معلماً وقاضياً ببروساك حيث توفى عام ١٦١٦. وقد ترجمت رسالته بعنوان **أصول الحكم فى نظام العالم** عن سياسة الحاكم المثالى الكفء من التركية الى عدد من اللغات الأوروبية والى العربية. ومن أعماله أيضاً ما يتصل بما وراء الطبيعة والفلسفة والعقائد والشعائر الدينية والفقه. ويعتبره حازم شعبانوفيتش[٣١] أبرز الأدباء والمستنيرين بالبوسنة فى أواخر القرن السادس عشر وأوائل السابع عشر. وفيما بين ١٦٠٠ و١٦٠٧ دوَّن عدة أعمال قيمة فى مجال السير والفقه، وأسهم فى الأدب البوسنى بما يزيد عن سبعة عشر عملاً مهماً ورسائل موجزة.

وكان عالم موستار الكبير مصطفى بن يوسف بن مراد أيوبيتش الموستارى المعروف بالشيخ يويو (ولد ١٦٥١ وتوفى ١٧٠٧) كاتباً لا يقل غزارة فى أعماله عن سابقه. وقد وصفه تلميذه وصهره إبراهيم بن حاجى إسماعيل الموستارى (١٦٧٨-١٧٢٦) وهو نفسه عالم جليل[٣٢] بأنه «علامة الزمان وأستاذ الأوان». وفى تصويره لبراعته فى رسالته عن كرامات أستاذه بعنوان **رسالة فى مناقب الشيخ المصطفى بن يوسف الموستارى** حيث يخصص جزءاً منها للحديث عن تقوى هذا الأديب المجد وعن تواضعه وإخلاصه للعلم حتى أنه ألف عند وفاته ستين كتاباً ورسالة منها شروح وتحقيقات لبعض علماء الشرق فى العصور الوسطى. وتشمل أعماله موضوعات كالعقائد والمنطق والأساليب والبلاغة وعلم اللغة المقارن والفلك والهندسة والشريعة الإسلامية والفلسفة. ومن أبرز هذه الأعمال **مفتاح الحصول لمرآة الأصول فى شرح مرقاة الوصول**، وهو شرح لمحمد بن فرامرز بن على ملا خسرو الطرسوسى (توفى ١٤٨٠) شرع فى تدوينه حين إقامته باسطنبول عام ١٦٩١؛ وشرحه للسمرقندى (توفى ١٤٨٣) بعنوان شرح الرسالة السمرقندية فى الأدب؛ وتحقيقه للتفتازانى (توفى ١٣٩٠) فى المنطق بعنوان **شرح التهذيب على المنطق والكلام**؛ وشرح على كتاب **الأنموذج** للزمخشرى (توفى ١١٤٤) وشرحه فى المنطق بعنوان **شرح الجديد على الشمسية فى المنطق** لنجم الدين على القزوينى (توفى ١٢٧٦). كما أن شرحه على الشرح العربى لابن الأثير الأبهرى (توفى ١٢٦٥). ويبلغ إجمالى ماينسب للشيخ يويو تسعة وعشرين عملاً باللغة العربية.[٣٣]

ومن شعراء البوسنة والهرسك ممن نظموا أشعارهم بالعربية والفارسية والتركية علاء الدين على بن عبدالله البوسنوى من أوزيتشة (توفى ١٧١٢) وهو من اعتبره جب E. J. W. Gibb أول من أدخل روح الهزل فى الشعر التركى العثمانى .(٣٤) وتنبئ أوصافه لفصول السنة والطبيعة وأحداث التاريخ عن براعة فنية عالية . وتزخر قصيدته معراجيه بالتنوع اللونى والثراء الفنى .(٣٥) يقول مترجمها جب :

« ولد ثابت فيما يسميه أصحاب التراجم بلدة أوزيتشة بالبوسنة، وكان اسمه علاء الدين، وقد بدأ دراسته علي يد معلم يسمى خليل أفندى اشتهر بالعلم في تلك النواحي . وفي الوقت المناسب اتجه الى القسطنطينية حيث واصل دراسته . وحين اجتاز المراحل العديدة للتدريس وعمل نائباً للقاضي برودوستو دخل نظام "دوريه" للقضاة وعين شيخاً لبوسنة سراى وقونية ودياربكر بنجاح . وقد تولى مشيخة الأخيرة عام ١١١٩ (١٧٠٧ ١٧٠٨)، ولكن قبيل وفاته عام ١١٢٤ (١٧١٢) كان قد اعتزل الحياة العامة . والملحوظة الشخصية الوحيدة التى أعرفها عن ثابت أنه كان يتهته فى كلامه » .

أوائل الشعراء المسلمين بألبانيا

لقد أُلقى كثير من الضوء على تأثير الأدب العربى والفارسى والتركى على ألبانيا والألبان على المستوى الشعبى والأدبى . ونشرت بألبانيا بعض من أحدث الدراسات، ونشر بعضها الآخر خارجها (وخاصة بكوسوفا) وفى دول الغرب . وقد نوقشت المخطوطات الألبانية المدونة بالخط العربى فى المؤتمرات وفى أعمال منشورة ومن أهمها كتابات حسن كاليشى .(٣٦) ففى مقاله 'Orientalische Einflüsse in den albanischen Volkserzählungen' (التأثيرات الشرقية فى القصص الشعبى الألبانى)(٣٧) حذفت بعض عناصر الموضوعات والحكايات والقصص الشعبية والأشعار العامية التى تزخر بالاستعارات الشرقية . وهناك دراسة أحدث لمحمد موفاكو عن الحكايات الشعبية الألبانية ومصادرها الشرقية نشرت فى حولية المعرفة السورية(٣٨) تلفت بصورة خاصة الى المصادر العربية لموضوعاتها وأساليبها الإنشائية .

وفى القرن الخامس عشر بذلت أول محاولة للتدوين باللغة الألبانية . وأقدم نص كتب بها هو الوصفة المعمدانية لعام ١٤٦٢ ودونها الأسقف پال إنجيل بالتعاون مع جورج كاستريوتى اسكندر بك؛ وهى تشير الى التعميد المنزلى بدون جرن أو قس . ولاشك أنه كان هناك أدب عامى فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر؛ ويشير مارين بارليتى Marin Barleti فى كتابه *Siege of Shkodra* (حصار اشكودرا) الى السجلات التى حصل عليها والتى ظهرت فيها متفرقات من حكاية روس وأخيها فا مؤسس اشكودرا (اشكودير).(٣٩)

وفى الوقت نفسه بدأت الألفاظ التركية العثمانية فى دخول اللغة الألبانية بعد الغزو العثمانى عام ١٤٧٠ . ويحتوى **كتاب الزمن** لجون بوزوكو والمدون عام ١٥٥٥ لمساعدة القساوسة على استخدام اللغة الألبانية فى الصلوات على تسعة ألفاظ تركية . وفى القرن التالى، تطورت الكتابة واتخذت العامية شكلاً أدبياً فى الكتب التعليمية والمعاجم وكتب الأشعار التى وضعها كل من بودى (١٦٢١) وباردى (١٦٨٩) . وبدأ تدريس القرآن بعد الغزو مباشرة ووجدت الحكاية الشرقية طريقها من حيث الموضوع والأسلوب على السواء الى سرد القصص الشعبى . وكان للنماذج التركية والفارسية والعربية -وخاصة الأخيرة- أثرها على الغزل والشعر العاطفى فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.(٤٠)

ومع أن البعض قد يرجح كفة الشاعر مسيحى الذى ولد فى برشتينا وتوفى بالقسطنطينية عام ١٥١٢ وترجمت **قصيدة الربيع** التى نظمها الى اللاتينية على يد و. جونز(٤١) إلا أن أحد أشهر الشعراء الألبان الأوائل والذى يعرف بتناوله للموضوعات الشرقية هو يحيى بك من مدينة طاشليجة (بمنطقة پريڤليه بشمال الجبل الأسود)(٤٢) وكان ضابطاً بالجيش العثمانى (سپاهى) ومديراً للأوقاف، وقد توفى بالبوسنة حوالى عام ٩٨٣ / ١٥٧٥ . وكان يدعى أنه سليل عائلة دوكاجان الأرستقراطية بالقرب من اشكودير من نسل مغامر نورمانى . وفى أشعاره العثمانية لايجد غضاضة فى الإعلان عن أصله الأرناؤوطى، ويشبِّه قومه بالنسور والصقور التى تسكن الجبال كالجواهر . ومع أن أقوى عواطفه كانت موجهة لوطنه فإنه بميوله الرومانسية يبين عن قدرة على دمج الشرق والغرب فى إنجاز خلاق؛ وهو مانجده فى مثنوياته، ومنها **شاه وگدا** (الملِك والمتسول)، **يوسف وزليخا**، **يوسف**، **سليمانى** (النبى سليمان)، **حضرت خضر** (الخِضر)، **حضرت آدمى**

وخاخيما هوخيت (آدم وياجوج وماجوج)، وهى منظومات تجد قبولاً كبيراً عند الألبان سواء عند الأدباء أو فى الحكايات الشعبية.(٤٣) كما نجد يوسف وقصته فى القصص الشعبى أيضاً.(٤٤) ومن السمات المميزة لأشعاره الحس الصوفى والنصح الأخلاقى.

تصور حكاية «الملِك والمتسول» (شاه وگدا) شاباً يدعى أحمد ويلقب بالملك لشدة وسامته، وكان يلتقى أصدقاءه بمضمار القسطنطينية. وهناك شخص حكيم لكنه يتسول من روملية يرى أحمد فى المنام ويفتن به ويبحث عنه فى كل مكان مع أنه لايلقى منه إلا الصد. ويكاد المتسول يصاب باليأس لولا أن يناديه هاتف يحذره من تفاهة الحب البشرى. ويرى أليسيو بومباتشى(٤٥) أن تأثير أحد شعراء هرات – وهو خليلى الذى نظم شعراً بالفارسية ضمن جماعة عليشير– يبدو واضحاً فى أشعار يحيى ولو أن الحبيب والمحبوب –وكلاهما من الذكور– لقيا استنكاراً شديداً فى سيرة بابر الذى اعتبر خليلى حالة استثنائية. على أية حال فإن معالجة يحيى للموضوع تتسم بالذوق الرفيع. وعلى الرغم من جعل الجمال ملِكاً فإن قصة السعى الى «جمال الدنيا» و«جمال البحر» و«جمال السماء» تعد من أكثر التيمات شيوعاً وقدماً فى الحكايات والملاحم الشعبية الألبانية.(٤٦) وبعض الحكايات الألبانية مستعارة بصورة مباشرة من **ألف ليلة وليلة**، ويلفتنا محمد موفاكو الى موضوع حكاية «على بابا والأربعين حرامى» باعتبارها أصل حكاية سيزان تشيلوسيزان إمبيلو.(٤٧) وقد ظهرت هذه المصادر الشعبية وغيرها فى أعمال الشعراء والأدباء الألبان فى العصر العثمانى ومابعد العثمانى حتى القرن العشرين.(٤٨)

الأدب الشعبى الإسلامى

تطور الأدب الشعبى بكل أنواعه ومنها الملحمة الشعبية مع تطور «أدب الديوان» والغزل والتفاسير العلمية والتحقيق والتأمل اللاهوتى والفلسفى والكتابات التاريخية، وهى سمة مشتركة مع الأدب التركى وسائر آداب الشرق. وفى البوسنة، وعند الألبان بمدينة نوڤى پازار وخاصة بكوسوڤا، نلاحظ وجود قصة ملحمية فى «كراييِنا» عند المغنين الشعبيين وعن موقعة جيستس على حدود الأراضى الإسلامية(٤٩) وفى «سيڤدالينكا» و«كينجة وآشيكيڤا» فى المجتمعات الحضرية، ومن أواسط القرن الثامن عشر فصاعداً نجد مجموعة كبيرة من البطولات والأبطال من أمثال جيرزيليز عليا ومويو وخليل.(٥٠)

يرى د. رادى بوجوڤتش أن هناك تيمات وأنماطاً من السيرة الشعبية العربية يمكن تتبعها فى «المناطق الحدودية» داخل البلقان:

«ومما يدل على احتمال وجود صلات وثيقة بين ملاحمنا والقصص البطولى الملحمى العربى كثرة السمات الرمزية المميزة لكل منهما ووفرة عناصر الكناية كتجرع كأس المنية والغربان السوداء كرمزين للكوارث، والاشتباك بالكلمات قبل الاشتباك بالأيدى. أما سلاف الجنوب فكانوا يقاتلون بمنطقة الحديد البيزنطية العربية منذ القرن السابع ولا شك أن التراث الملحمى كان موجوداً بينهم فى ذلك الوقت أو ظهر فيما بعدبين البيزنطيين والعرب وما كان من الممكن لهم أن يظلوا خارج ذلك التراث، وإذا لم تكن الاستعارة الفعلية مؤكدة فالمؤكد أن سلاف الجنوب كانوا على الأقل يعرفون هذه المواريث الملحمية». (٥١)

وتدل مغامرات نصر الدين (وجحا) فى كل أنحاء البلقان على تبادل التراث الأدبى والشعبى. يقول د. منيب مجلايليتش: (٥٢)

«فى المادة النثرية الشفاهية التى تم جمعها على أرض يوغوسلاڤيا وخاصة بالمناطق التى ظلت لفترة طالت أم قصرت تشكل جزءاً من الامبراطورية العثمانية نجد كماً كبيراً من الشواهد الدالة على وجود حكايات عن نصر الدين وخاصة بالبوسنة. وكانت للبوسنة مكانة خاصة فى الامبراطورية حين كانت خاضعة لحكم الأتراك، إلا أننا لانستطيع أن نركن الى هذا الأمر هاهنا. فهذا الإقليم الذى كان ولاية سابقة كانت له صلة وثيقة بعاصمة الامبراطورية، وكانت اللغة التركية متداولة دون أن تفرضها الظروف. فحين تقبل السكان السلاف الإسلام بعد سقوط البوسنة تحت الحكم التركى استخدموا التركية الى جانب العربية والفارسية كلغات أدبية. كما تلقى عدد كبير من السكان تعليمهم بالقسطنطينية استعداداً لشغل وظائف إدارية ودينية فى بلادهم أو فى مناطق أخرى من الامبراطورية. وبما أن المسلمين البوشناق كانوا يشكلون غالبية السكان فى بلدان البوسنة وببعض بلدان صربيا حتى قيام الحركة الصربية، فقد احتلت اللغة التركية موقعاً خاصاً لدى بعض فئات سكان المدن

البوسنية والصربية، وهو ماهيأ الظروف بالطبع لتغلغل الثقافة التركية بصورة عامة، وفى الأدب الشفاهى بصور خاصة. لا غرو إذن أن اتخذت حكايات نصر الدين مكانة عظيمة فى التراث الشعبى لدى السكان بعد أن اتخذوا من اللغة التركية لغة للتواصل بينهم». (٥٢)

وتم اقتباس بعض موضوعات الآداب الشرقية ومنها قصص من **ألف ليلة وليلة**، **شاه اسماعيل**، **ليلى والمجنون**، **فرهاد وشيرين**، **طاهر وزهرا**، وحكايات عن كائنات خرافية وبحث عن حورية الجبل أو عروس البحر. (٥٣) وبعض هذه القصص من أصل هندى أو فارسى. وكان بعضها الآخر متداولاً فى الأدب الإسلامى بصورة عامة، ولو أن تناولها الأدبى كانت له توجهات دينية ودنيوية مختلطة، ومنها قصة يوسف وزليخا، على وفاطمة، الحسن والحسين، ومولد النبى. ودخلت إشارات ضمنية لهذه القصص ومعها أمثال وأقوال مأثورة من الآداب الشرقية الى ما يعرف بأدب «الياميادو» Aljamiado فى البوسنة والمناطق الألبانية، وهو ما نظم باللهجة العامية المدونة بالخط العربى.

وفى مقال عن الحكايات الرومانية ذات الأصل الشرقى تبين م. أنجيليسكو أن هذه الحكايات نشرت فى القرنين السابع عشر والثامن عشر وحظيت بشعبية واسعة بين مختلف طوائف المجتمع الرومانى. وترجم العديد من هذه القصص منها قصة بارلام وسنديبا الحكيم وحليمة وحكايات أخرى من **ألف ليلة وليلة** من اليونانية عن طريق السريانية، ولو أنها تصطبغ بصبغة عربية:

« تحتفظ الترجمة اليونانية لا بإشارة الى أصلها السريانى وحسب، بل أيضاً الى النص الذى ترجمت منه الى السريانية ويعزى الى "موسوس الفارسى". لكن موسوس الذى يرد ذكره لدى الجاحظ وغيره من المصادر العربية فى تلك الحقبة هو موسى بن عيسى الكسروى الذى ترجم النص الأصلى من الفارسية الى العربية. وتؤكد أغلب المخطوطات الموجودة فى رومانيا على هذه الترجمة المزدوجة من السريانية الى اليونانية ثم الى الرومانية».

ويضيف أنجيليسكو قائلاً:

«وهناك مخطوط لهذا النص (سنديبا، كتاب سندباد) الذى لم يُدرس بعد، وهو المخطوط الرومانى رقم ٥٨٣ بمكتبة كيريل بصوفيا دون فى ٢٨ فبراير ١٧٩٥؛ وهو يحوى بالإضافة الى قصة الاسكندر رواية ناقصة لقصة سنديبا، ويعزو الترجمة لأصل عربى: "أول كلمة لسنديبا الحكيم تترجم من اللغة العربية الى اللغة المولداڤية" (ورقة ١٤١)».(٥٤).

وهذا الفيض من التيمات والأنماط والأفكار الشرقية لايعزى فى رومانيا بالطبع الى الترجمة عن العربية أو السريانية أو التركية وحدها. فكانت ولاتزال هناك مستويات شعبية أخرى من التناقل داخل مناطق البلقان عن طريق الغجر والڤلاش وغيرهم من الأقوام الرحل وجماعات سرد القصص المعزولة. ويبين ماركو بيجا فى كتابه **الوثنية فى الأدب الشعبى الرومانى**(٥٥) إن الحوريات عند الڤلاش برومانيا وببعض مناطق مقدونيا (ومايقابلها فى ألبانيا) ورواد الغابات والينابيع النائية ومغويات الشباب وخاصة الأمراء تقابل بعض المخلوقات التى تزدان بها صفحات **ألف ليلة وليلة**. فالحوريات اللاتى تتخفين فى شكل بومة وتسرقن التفاحات الذهبية وتسبحن فى حوض ويتجاهلهن الأمير، وكذلك قصة الأمير الذى يتمكن من دخول غرفة مخفية بمفتاح سحرى، تقابل الأوصاف التفصيلية الواردة بحكاية حسن البصرى وبعض أجزاء سيرة **سيف بن ذى يزن** التى يبدو أن لها صلة ما بالحكاية الواردة بألف ليلة وليلة.

ويمكن ملاحظة أوجه تشابه أخرى بهذه الأعمال العربية فى نفس السيرة حيث يقابل شخصيتى حسن وسيف شخصيتا شابين يتنازعان حول طاقية جلدية وعصا نحاسية. والطاقية تخفى من يضعها على رأسه وتقترن بعصا أو سوط يتم بها تطويع الجان وقيادته وإخضاع أعتى الأعداء والوحوش، ويحصل عليهما الأمير بخدعة. ونجد هذه القصة فى حكاية الجنى الرومانية (وهو يشترك مع نظيره العربى فى السوط والقلنسوة بالإضافة الى زوج من النعال)، بل إننا قد لانجد صعوبة فى إدراك بعض أوجه التشابه مع حكاية عروس البحر والنبع والسيف الخشبى المسحور (وهو يقابل العصا أو السوط) وهو سلاح مدمر

بأيدى سارى سالتيك (ومعه بساط سحرى أيضاً) . ويجد ماركو بيجا عدداً من أوجه التشابه بين حكايات القلاش والحكايات الهندية والاسكتلندية والأيرلندية . كما يناقش شخصية الصبى الوسيم أو الأمير الجميل فى الأدب الشعبى الرومانى، وتيمة «الشباب الذى لايشيب وحياة الخلود» التى نجد جذورها فى الحكايات الخرافية التركية .(٥٦)

وأشهر أدباء الديار الألبانية فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر يصورون هذه النزعة الرومانسية وحب الطبيعة الممتزج بالتصوف الإسلامى تارة وبشئ كامن فى أعماق الروح الألبانية تارة أخرى بالألبانية المدونة بالخط العربى (أدب ألياميادو الألبانى) وفى سائر كتاباتهم باللغات الشرقية . وينسب فضل نظم أول أشعار ظلت باقية ومدونة بالأبجدية العربية لموچى زاده .(٥٧) وقد نظمها الشاعر فى أواخر سنى حياته حوالى عام ١٧٢٥، وهى باقية فى مخطوط عثر عليه فى كورتشة . والقصيدة فى سبعة عشر بيتاً فى الثناء على القهوة على لسان محب لها اضطر الى الإقلاع عن تناولها .(٥٨)

ومن أهم الشعراء أيضاً إبراهيم نظيمى أو نظيم فراكولا الذى ولد بين ١٦٦٠ و١٦٨٥ وتوفى عام ١٧٦٠ . قد نشأ بقرية فراكول الألبانية فى أسرة طيبة . وقد قضى معظم حياته فى بيرات، وهى مدينة تشتهر بجمالها وشعرائها وفنانيها، ولاتزال تشتهر بكاتدرائيتها المعروفة بما تحويه من فن الأيقونات الألبانية فى العصور الوسطى للفنان أونوفرى . وبالإضافة الى مآثرها العلمية تشتهر المدينة بحماماتها ومقاهيها الكثيرة التى كان يرتادها الشعراء . ويذكر أوليا چلبى (١٦٧٠) جوامعها وتكاياها وكتاتيبها ومقاهيها وشعراءها .

درس نظيم بأشهر مدارس بيرات، ثم أكمل دراسته بالقسطنطينية حيث نظم أولى قصائده بالتركية والفارسية . ويبدو أنه زار الأقطار العربية ولو أنه لم تبق عنه أشعار بالعربية .(٥٩) وعاد الى بيرات عام ١٧٣١ حيث بدأ فى نظم أشعار عامية ألبانية (ألياميادو) . وقد دخل فى منافسة شعرية مع مفتى ملا على أدت الى فتنة وانقسام بالمدينة، ووصلت تقارير عنها الى القسطنطينية وتدخل شيخ الإسلام؛ فتم عزل ملا على من منصبه . وكان نظيم فى أوج شهرته آنذاك، ولو أنها لم تدم له طويلاً . فعلى أثر نزاع مع والى بيرات فى فترة ما بعد عام ١٧٤٧ تم نفيه الى خوتين بالشام ثم أعيد فيما بعد الى

القسطنطينية حيث وافته المنية بالسجن عام ١٧٦٠ . وقد نظمت مراثٍ في تأبينه ومنها مانظمه الشاعر فيضى الذى اعتبره شهيداً.

ويضم الديوان حوالى مئة وعشر قصائد هى أول أشعار علمانية تكتب بالألبانية.(٦٠) ويتصدره شعر الطبيعة والغزليات التى أهداها الشاعر لحفيده. وكانت هموم الناس فى حياتهم اليومية هى شغله الشاغل.(٦١) ويسخر الشاعر من النفاق ويقول إن المرء ينبغى أن يفاخر بسماته الطيبة لا بثروته.

كان نظيم شاعراً ملحمياً وعاشقاً، ولم يكن يجد غضاضة فى المباهاة بهذه السمة. ففى إحدى أشهر قصائده يشبه الشاعر نفسه بالمحب ومحبوبه بالقلب، ويشبه نفسه بالبلبل ومحبوبه بالوردة، يشبه نفسه بنسيم الربيع ومحبوبه بالربيع نفسه؛ وهو المجنون ومحبوبه ليلى؛ وهو المريض ومحبوبه هو الطبيب؛ وهو الذهب ومحبوبه الكيميائى؛ هو فرهاد ومحبوبه شيرين؛ هو صقر ومحبوبه حمامة؛ هو مسلم ومحبوبه هو الدين؛ هو جماعة المسلمين ومحبوبه هو الإمام؛ هو الفقير ومحبوبه أحمد ملك الجمال (موضوع شعر يحيى دوكاجين)؛ هو الليل ومحبوبه القمر؛ هو لحظة انبلاج الفجر ومحبوبه الفجر نفسه.

كما يلاحظ مباهاة نظيم باستخدام الألبانية كلغة لأشعاره:

Divan, kush pat folurë shqip
Ajan e bëri Nezimi
Bejan kush pat folurë shqip
Insan e bëri Nezimi
Këjo gjuhë qe bërë harap
me qeder, me shumë hixhap
shahit mjaft ky qitap
handan e bëri Nezimi
Vetëmë mos duash, o mik
këtë ġjuhë flet ky ashik
shin udhënë qe s'qe açik-
mejdan e bëri Nezimi

[من ذا الذى نظم ديواناً باللغة الألبانية؟ إنه نظيم. إنها لعبارة أنيقة، من ذا الذى أنشأها هكذا بالألبانية؟ رجل اسمه نظيم. رجل تهاوت لغته وسقمت وقُهرت واختفيت. الشهادة بين دفتى هذا الكتاب. اسمه نظيم الساخر. يارفيقى، قد لاترغب فى أن تقر بأن لسان شاعر قد نظم هذه الكلمات. انظر الطريق كم هو واضح ومفتوح؛ نظيم هو سيد الساحة].(٦٢)

ويأتى بعد نظيم فى المكانة مواطنه فى بيرات ومعاصره سليمان نايبى (رمضانى) البكتاشى الذى توفى عام ١٧٧١ أو ١٧٧٢ على الأرجح. ولم يبق من أعماله وخاصة الشعر إلا القليل. وتتحدث غزلياته عن الحب والحسان. وأسلوبه بالألبانية أكثر صفاء وأقل لجوءاً للألفاظ الشرقية والصور الدخيلة من نظيم، ولكنه مع ذلك كان يكتب بالحروف العربية، وتأثر بالشعر العربى فى بعض قصائده كقصيدة **محموديا إى ستوليسوره** (محمودة الجميلة).(٦٣) ودوَّن بعض أعماله فى إلباسان.(٦٤)

وهناك أيضاً حسن زيكو كمبيرى الذى ولد فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر فى ستاريه إيكولونييس بجنوب ألبانيا، وشارك فى موقعة على ضفاف الدانوب عام ١٧٨٩ بين الجيشين التركى والنمساوى. وقد تحول قبره بستاريه فيما بعد الى ضريح. وبعض أشعاره ساخرة كقصيدة **پارايا** (المال) على سبيل المثال، وكان يسعى لمكافحة فظائع الحرب والاستغلال والفساد. وبعضها الآخر فى المديح. وأكثر ما اشتهر به شعره فى إبراهيم عليه السلام وهاجر وسارة وفى مولد النبى وحكاياته الدينية وأشعاره البكتاشية التى كانت تنشد فى «المأتم» الذى يقام فى ذكرى من استشهدوا بموقعة كربلاء على يد الخليفة الأموى معاوية.

فى دراسته عن الشعراء الألبان الذين كتبوا بالخط العربى يبنى محمد موفاكو حديثه على دراسات حافظ على وغيره(٦٥) عن كمبيرى، ويقول:

> «لا شك أن اهتمام الألبان بالاحتفاء بالمولد النبوى كان يرجع للأتراك العثمانيين الذين نشروا الإسلام بتلك البقاع. والحقيقة أننا ليس بين أيدينا حتى الآن ما يدل على الحقبة التى بدأ الألبان فيها فى الاحتفال بهذه المناسبة، ولو أنه يبدو أن الألبان فى المرحلة الأولى كانوا يعتمدون على مدائح سليمان چلبى(٦٦) نظراً لشهرتها.

ولعل هذا هو ما دفع الشاعر كمبيرى الى نظم أشعاره بالألبانية حتى يمكن للألبان أن ينشدوها في احتفالهم».

والمدائح (مولد) كغيرها من هذا النوع هى منظومة تنظم فى واحد وخمسين جزءاً أو فصلاً، يضم كل منها أربعة أبيات. وهى تتحدث عن ميلاد النبى محمد ﷺ وحياته ومعجزاته بتعبيرات شعرية أخاذة. وليس بين أيدينا اليوم سوى نسخة واحدة من هذه المدائح، وهى محفوظة بالمركز الوثائقى بتيرانا .(٦٧) وحتى هذه النسخة لم تكن معروفة حتى وقت قريب. وتتميز المنظومة بالأصالة والبساطة والواقعية. ولهذه السمة الأخيرة أهميتها لأن مدائح المولد تنظم عادة للإنشاد فى الاحتفال فى يوم المولد نفسه وتزداد مكانتها بين العوام على وجه الخصوص، وهو مايحتم أن تكون فى قالب شعرى جذاب ولغة قريبة من لغة العوام والتعبيرات التى درجوا عليها. لذا فلانجد غرابة اليوم إذا ماصادفنا بعض الأميين يحفظون مدائح النبى أو بعض أجزائها عن ظهر قلب. والحقيقة أن مدائح المولد للشاعر كمبيرى لها مكانة خاصة حيث أنها حثت بقية الشعراء بألبانيا على حفظ هذا التقليد الشعرى بالمناطق التى يقطنها الألبان. واستمر الألبان فى تنافسهم على هذا التقليد حتى عهد قريب:

«وقد أدى ذلك الى إيجاد تراث شعرى يركز على السيرة النبوية باللغة الألبانية. ويبدو أن الاهتمام الأكبر بهذا الموضوع كان طبيعياً نظراً للوضع الاجتماعى الذى اكتسبه الشاعر حيث كان يُعتمد عليه فى منطقة أو أخرى لإنشاد المدائح فى احتفالات المولد النبوى. ولدينا شواهد تدل على أن مدائح الشاعر كمبيرى كانت منتشرة بين الألبان بجنوب ألبانيا وبالمناطق الواقعة حالياً بشمال اليونان. وينبغى أن نشير الى أن احتفالات مولد النبى أو بالأحرى احتفالات إنشاد المدائح النبوية بالمناطق الألبانية لاتقتصر على الذكرى السنوية نفسها، بل تحولت الى تقليد اجتماعى يحتفى به فى مناسبات مختلفة كشهور رجب وشعبان ورمضان وفى احتفالات الختان وذكرى الأربعين. وبالإضافة الى هذه المدائح ترك الشاعر كمبيرى قصائد أخرى تتعلق بالدين. ومنها ماهو دينى فى جانب منه وتاريخى فى جانب آخر كالمنظومة التى تتناول سيرة إبراهيم وهاجر وسارة».

ويعد الأديب الألباني دوداني أول من تنبه لأهمية هذه المنظومة التي اكتشفها حوالى عام ١٨٢٢ بإحدى التكايا. وأخذ دوداني عل عاتقه مهمة نسخها. وكان يعتبرها ذروة من ذرى الإبداع الفني. والأعمال الشعرية الأخرى التي بين أيدينا لهذا الشاعر هي بضع أبيات شيعية. وقد نظمها في أواخر حياته بعد أن اتجه الى التصوف وتحول الى أحد دراويش الطريقة البكتاشية التي تعتبر شيعية في جوهرها. ومن أقدم الأعمال التي نعرفها منظومة تصل الى مئة بيت بعنوان **معاوية**، وهو عنوان يدل بغض النظر عن مضمونها على التاثير الشيعي على الطريقة البكتاشية. وقد نشرها البكتاشية في أنحاء ألبانيا حيث تحولت الى رمز للشر. كما أن لدينا عدداً من القصائد الأخرى التي يغلب عليها الطابع الشيعي، كتلك التي تتناول موقعة كربلاء وماحدث فيها. والحقيقة أن الشاعر كمبيرى يعد أول شاعر يستغل تيمة كربلاء في الشعر الألباني. وقد تحولت الى أحد موضوعاته الرئيسة في القرن التاسع عشر.(٦٨)

ومن الأدباء الذين يأتون بعد كمبيرى من حيث المكانة حاجي إيمّر كاشارى المعروف أيضاً باسم إيمر مصطفى كاشارى. وهو يعد أقل مكانة بناء على قلة الأشعار التي بقيت عنه. كان كاشارى من تيرانا ويقدم أسلوبه اللغوى معلومات عن لهجة تلك المدينة في أواسط القرن الثامن عشر. يقول محمد موفاكو:

«فقدت معظم قصائده بسبب عدم الاهتمام به ولو أنه شخصية تحظى باحترام بالغ. وكل مانعرفه عنه أنه ولد بأوائل القرن الثامن عشر ببلدة تيرانا ... التي كانت قد أصبحت بلدة شرقية في ذلك الوقت مع أنها نشأت بمطلع القرن السابع عشر. ونعرف أيضاً أن حاجي كاشارى كان أحد مشايخ الطريقة القادرية الصوفية، وهو مايدل على وجود هذه الطريقة في ألبانيا منذ ذلك الوقت. وفيما يتعلق بشعره فإن معلوماتنا عنه تبين أنه نظم شعره باللغتين الألبانية والتركية. ومن القصائد القليلة التي وصلتنا منظومة بعنوان ألِف، وهي منظومة لها أهمية خاصة لأنها الأولى من نوعها في الشعر الألباني. تقوم المنظومة على حروف الأبجدية العربية، لذا فهي في ثمانية وعشرين بيتاً، كل بيت فيها يبدأ بأحد الحروف من الألف الى الياء على التوالي. وقد أصبح

هذا النوع من الأشعار تراثاً فى الشعر الألبانى ولدينا حالياً عدد ممن اقتفوا أثره فيها. ولهذه المنظومة أهمية أيضاً من الناحيتين اللغوية والتاريخية، فهى أول نص أدبى ينظم بلهجة منطقة تيرانا». (٦٩)

شعراء صدر القرن التاسع عشر

يعد نسيبى طاهر باباى (توفى ١٨٣٥) أحد أعلام مرحلة ماقبل النهضة فى التاريخ الثقافى والأدبى والدينى الألبانى. كان نسيبى أحد كبار أولياء البكتاشية، وهو مؤسس تكية فراشير عام ١٨٢٥، وهو مدفون بها. وقد نظم -حسب قول سامى فراشيرى- (٧٠) العديد من المنظومات بالألبانية والتركية والفارسية. وقد زار العراق ومناطق أخرى بالمشرق العربى فى سنوات شبابه. ومع أنه لم يبق من أشعاره إلا القليل بالإضافة الى اندراس تكية فراشير وتكية ليسكوفيكو التى جعل منها مركزاً للنشاط الثقافى والأدبى، فإنه كان شرارة أشعلت خيال الأديبين نعيم وسامى فى فترة النهضة الألبانية بأواخر القرن.

كانت مدينة إشكودير واحدة من أهم مراكز النشاط الثقافى والأدبى والعلماء المسلمين. وكان داود بوريچى (٢٥-١٨٩٦) من أهم رجالها، وكان يميل الى «الإحياء»، ولعل شهرته بالبانيا ترجع الى كتابه المدون بالألبانية بالخط العربى والمنشور عام ١٨٦١ بالقسطنطينية حيث أقام لعدة سنوات بأحد المعاهد الدينية فى البداية ثم فى فترة بالمنفى فيما بعد. وحين عمل مفتشاً بمديرية التعليم كان من أنصار استخدام الخط العربى فى تدوين لغته الألبانية. إلا أن هذه القضية لم تكن قومية بالدرجة الأولى بالنسبة له، بل كانت لها جذور دينية كما يتضح من نشأته. فقد تتلمذ على حاجى فرغلى الإشكودرى (١٧٧٣- ١٨٨٤)، كما درس بمدرسة كافس. وقد تأثر تأثر عميقاً بعلماء الدين بمدينة إشكودير ومن بينهم صالح أفندى وملا أحمد خضرى وملا سيلو فاكويا، وقد تولى هو نفسه إمامة جامع دراچين بإشكودير عام ١٨٤٨. (٧١)

وهناك شاعران آخران يمكن إدراجهما ضمن أهم الأدباء الذين نظموا الشعر بالخط العربى حتى أواسط القرن التاسع عشر، أحدهما طاهر أفندى بوشناق المتوفى حوالى ١٨٣٥، ويعرف أيضاً باسم طاهر أفندى ياكوفا أو «أفندى إى مَد» (الأفندى الكبير)،

ويعد من أعظم شعراء كوسوڤا. وكانت حياته تتركز حول بلدة جياكوڤا ثم حول البوسنة التي زارها كثيراً حتى أصبحت لقباً له وجزءاً من اسمه. وهو عالم ذو ميول دينية ومتبحر في فنون الأدب وبحور الشعر العربي والفارسي التركي، ويشتهر بمنظومة بعنوان إمِنى ڤيهبى (العطاء) طبعت في صوفيا ببلغاريا عام ١٩٠٧ مع أن المنظومة نفسها نظمت عام ١٨٣٥. وصدر طاهر أفندي منظومته ببحر الشعر العربي الذي نظمه فيها وهو الرمَل، فاعلاتن فاعلاتن فاعلات (فاعلٌ) تليه البسملة ثم الحمدلة والثناء على النبي. ويستعين الشاعر في كل أعماله بالنثر المسجع ويلجأ للاستشهاد بآيات القرآن والأحاديث النبوية لزيادة التأثير. وقد ضاع عدد من أعمال هذا الشاعر ومنها ماكان يتعلق بعادة الثأر التي كانت متاصلة عند الألبان.(٧٢)

والشاعر الآخر هو أدهم مولاى (١٧٨٣–١٨٤٦) الذي يرتبط ارتباطاً خاصاً بتيرانا. ويعرف أيضاً باسم «حاجي باى تيرانا أدهم». وقد بلغ مابلغ من مكانة في الأدب الألباني لنظمه شعراً صوفياً بكل من اللغتين التركية والألبانية؛ فأربعة من دواوينه بالتركية. وقد دفن حسب قول محمد موفاكو عام ١٨٤٨ بجامع تيرانا الذي يحمل اسمه. وقد بدأ إنشاء هذا الجامع المسمى «جامع إى حاجي أدهم بيوت» عام ١٧٩١ أو ١٧٩٤ على يد الملا باى بتريلا (المتوفى ١٨٠٦) حفيد مؤسس تيرانا، واكتمل بناؤه على يد ابنه أدهم بك عام ١٨١٩ أو ١٨٢١.(٧٣) واكتمل تزويده برسومات جدارية جذابة في الفترة ٢٠–١٨٢٣، ويتميز بالتوازن المعماري. ويصفه كل من ألكسندر مِكسى وجيبيرى فراشيرى بأنه «أحد أهم آثار العصور الوسطى ... ويشهد بالمستوى الرفيع الذي بلغه فن العمارة لدينا في ذلك العصر. وكل هذه عناصر تجعل من هذا الأثر أحد أرقى معالم العمارة الإسلامية في بلادنا».(٧٤)

دفن أدهم بك كما سبقت الإشارة داخل هذا الأثر ودفنت بجواره زوجته بلقيس. إلا أن أكثر مايعلق بالذاكرة هو لوحات الزهور، لوحات بلدة يحيط بها تل تكثر به أشجار السرو وقوارب التنزه الصغيرة التي تذكر بالبوسفور في أواخر القرن الثامن عشر. ويمكن رؤية مزيج من الفن المحلي وجوهر الفن العثماني في أرق صوره في مهارة الرسامين بما

يناسب أشعار هؤلاء الشعراء الألبان الذين كانوا رواد المنظومة الألبانية المستوحاة من الشرق المسلم.

وفى أعمال الشاعر محمد چامي أو محمد كتشيكو (١٧٨٤- ١٨٤٤) -وهو أبرز شخصيات الأدب الألبانى الشرقى المنحى فى النصف الأول من القرن التاسع عشر- يمكن ملاحظة رؤية جديدة للعالم. وهو يعتبر ممثلاً لمرحلة انتقالية أدبية بين الشعر الإسلامى الكلاسيكى لدى شعراء كقراكولا ونايبى وكمبيرى، وشعراء النهضة الألبانية فى أواخر القرن. وقد نشأ الشاعر فى كونيسپول بجنوب ألبانيا، ثم رحل الى القاهرة لمدة إحدى عشرة سنة للدراسة بجامعة الأزهر. ثم عاد الى كونيسپول كمعلم. وكانت فترة إقامته بمصر وفى مناخ دراسى إسلامى قد تركت أثراً واضحاً على أسلوبه واختياره لموضوعاته. ويعتبره محمد موفاكو أحد المصادر الرئيسة للتأثيرات المصرية على الأدب الألبانى الحديث. وكان شاعراً مجدداً.(٧٥) وقد وردت إشارة اليه كشاعر وأديب بكتاب **الأدب الألبانى** لستيوارت مان Stuart E. Mann, *Albanian Literature*، ولقى تقديراً كبيراً فى كتاب **الشرق الحديث** لإتورى روسى Ettore Rossi, *Oriente Moderno* حيث يستكشف المؤلف التأثير الثقافى للأدب التركى العثمانى **وألف ليلة وليلة** على منظومة **أرواحيه** لمحمد چامى.(٧٦)

وأول منظومة لچامى هى **زاپتيمى إى ميسولونجييت** (فتح ميسولونجى)، وقد نظمت فى ١٨٢٦ بيتاً. وهى مستوحاة من حملة إبراهيم باشا ابن محمد على ضد الأتراك على الأراضى اليونانية. وله منظومة أخرى نظمت قبل ذلك بعامين فى ٣٤٨ بيتاً خصصها لاستهجان الخمر والعرقى. ومع ذلك فإن ثانية منظوماته، وهى فى ٢٤٣٠ بيتاً، نظمت بوحى من التراث الشرقى كمنظومة يحيى بك دوكاجين.(٧٧) وهذه المنظومة هى **يوسفى إى زليخايا** (يوسف وزليخا)، وقد نظمها فى ضوء القصة الشعرية الإسلامية التي وردت ضمن القصص القرآنى. وقد نشرت فى الآونة الأخيرة متفرقات من أبيات هذا العمل الشعرى الكبير.(٧٨) وربما كان التأثير المصرى على الشاعر سبباً فى اختياره لهذا الموضوع، وهو ماكان بلاشك أحد الأسباب التى دفعته لترجمة **البردة** من العربية الى الألبانية بالخط

العربى. يقول محمد موفاكو: «من ترجماته الشعرية نعرف الآن عدداً من المنظومات، ولعل أهمها ترجمته للبودة التى نظمها الشاعر المصرى شرف الدين البوصيرى (١٢١٣-١٢٩٥) والتى حققت شهرة واسعة فى العالم الإسلامى.»٧٩ ويرى موفاكو أن إقامة الشاعر الطويلة بمصر جذبته اليها وأتاحت له فرصة استيعاب الروح الأدبية العربية. وهناك مخطوطة من ٤٠ صفحة بقيت من هذا العمل وتعود الى عام ١٨٨٤.(٨٠)

وأشهر منظومة وصلت الغرب لمحمد كتشيكو هى قصيدة أرواحيه التى يعتقد أنها تقوم على أصل نثرى تركى بعنوان «روضة».(٨١) ويرجح مدرسى أن تكون قد نظمت حوالى عام ١٨٢٠؛ وهناك نسخة مدونة منها منذ ١٨٣٩ ونشرها جانى فريتو عام ١٨٨٨ بالحروف اللاتينية وجردها من الألفاظ التركية والعربية. وهناك نسخة بالخط العربى لاتزال باقية بألبانيا.

وفى دراسة قصيرة كتبها مان عن الأدب الألبانى (ولو أنها نشرت قبل إعادة اكتشاف كثير من هذا الأدب بالخط العربى) يصف الباحث حبكة المنظومة:

«إن منظومة أرواحيه تذكرنا بحكاية جنفييف برابان الشعبية. إنها حكاية امرأة عفيفة تسمى أرواحية تنتصر على شرور الناس. ويضطر زوجها للخروج فى رحلة طويلة ويتركها فى رعاية أخيه. ويشك الأخ فى عدم إخلاصها ويؤدى بها الى الرجم. فتفر بحياتها بأعجوبة وتلوذ بأحد النبلاء فيطلب يدها للزواج فيما بعد. وحين ترفض طلبه يلصق بها تهمة أخرى؛ وهى فى هذه المرة الاشتراك فى قتل ابن النبيل. فتضطر للفرار مرة أخرى، وتقابل رجلاً فى طريقه للإعدام لسطوه على خزائن الملك. فتتدخل وتقدم كل ما معها للجلادين وتنقذ حياة الرجل. إلا أنه يطمع فيها ويؤدى رفضها الدائم لبيعها لقبطان سفينة. إلا أنها لاتجد على يدى القبطان خيراً كذلك. وتهب عاصفة بحرية فيغرق القبطان والبحارة، أما أرواحية فتنجو وتتخفى فى زى راهب. وتفلح بعد سلسلة من الأحداث والظروف فى اعتلاء عرش بلاد بعيدة حيث يلتئم شملها مع زوجها الذى يشاركها الحكم بالرحمة والمودة».(٨٢)

وقد خضعت لمناقشة مطولة من جانب إتورى روسى(٨٣) الذى يرى أن مصدر موضوع كتشيكو كان تركياً ولو أنه مستقى من قصص شرقية نجدها فى **الفرج بعد الشدة** و **طوطى نامه** و **ألف ليلة وليلة**. وكانت الأخيرة وخاصة حكاية الملك دادبين ووزرائه التى شاعت بين دوائر البكتاشية والتى يعرفها محمد كتشيكو هى التى حازت أوسع قبول باعتبارها دليلاً على أصالة الشاعر. ومن بين دراسات محمد موفاكو المطولة عن هذا العمل ومؤلفه وتأثير كتشيكو على الأدب الألبانى واليوغسلافى فى حقبة لاحقة، يرى فى مقاله «أروى العربية وأروى الألبانية(٨٤) أن هذه الملحمة مستقاة من أصل عربى. وهى تدين بالكثير لوجود تيمات أخلاقية مماثلة فى الأدب الشعبى الألبانى ولطول إقامة كتشيكو بمصر. وكان إتقانه للغة العربية عاملاً رئيساً حدد اختياره.(٨٥)

هوامش

(1)Michiel Kiel's *Studies on the Ottoman Architecture of the Balkans: A Legacy in stone* (Collected studies series CS326), Variorum, 1990

وهو مصدر غنى للمعلومات عن التراث الإسلامى فى كل من بلغاريا واليونان.

(2)John V. A. Fine, Jr, *The Bosnian Church: A New Interpretation* , New York. Columbia University Press, 1975, p. 386.

(٣) هناك مناقشة للثانوية المعتدلة والمطلقة والفروق بين آرائهم بمقال برنارد هاملتن (Bernard Hamilton) بعنوان 'Origins of the Dualist Church of Drugunthia' , *Eastern Churches Review* , vol. V, no. 2, 1973, *op. cit*.

(٤) انظر مقالات جون فاين التى سبقت الإشارة اليها.

(٥) التيمار كما يعرفه كارلتون كون (Carlton S. Coon) فى كتابه *Caravan: The story of the Middle East* (قصة الشرق الأوسط، لندن، ١٩٥٢، ص٣٥٩) هو «إقطاعية تدر مايقل عن ٢٠ الف قطعة من الفضة سنوياً».

(6) Smail Balic, Cultural Achievements of Bosnian and Hercegovinan Muslims, in *Croatia: Land, People, Culture* , vol. II, pp. 302-3.

(7) Ivo Andric, *op. cit.* , pp. 13-15.

(8) Dr Alexander Lopasic, 'Islamisation of the Balkans: Some general considerations', in *Islam in the Balkans* , Edinburgh, 1979, pp. 50-1.

وقد نوقش الموضوع برمته فى مقال ميناج V. L. Ménage, 'Some notes on the Devshirme', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* , vol. XXIX, 1966, pp. 64-78.

(٩) عن دور هذه الطوائف (أخى) انظر مقال محمد فؤاد كوبرولو :

Mehmed Fuad Köprülü, 'Les origines de l'Empire Ottoman', *Etudes Orientales publiées par l'Instutut Français d'archéologie de stamboul* , III, Paris, 1935, pp. 107-12.

(10)*Sources Ottomanes sur les processes d'Islamisation aux Balkanes (XVIe-XIXe s.)* , Editions de l'aAcadémie Bulgare des Sciences, 1990, p. 100.

(11) M. Edith Durham's books, *High Albania* , London. 1909. and *The Burden of the Balkans* . London, 1905. ويقدم المؤلف العديد من الأمثلة على ممارسة الشعائر الدينية الإسلامية والمسيحية

معاً بين الالبان. وفي الصفحات من ٢٠٣ الى ٢٠٧ من الكتاب الاخير يناقش الكاتب العلاقة بين الديانتين بشئ من التفصيل.

(١٢) انظر البحث بعنوان 'Oriental culture in Yugoslav countries from the 15th Century till the End of the 17th Century' in *Ottoman Rule in Middle Europe and Balkans* [sic] *in the 16th and 17th Centuries* , Prague: Oriental Institute, 1978, pp. 359-64..

(١٣) المصدر السابق، ١٩٧٨، ص٣٥٩-٣٦٠.

(١٤) كان نوفي بازار مركزاً للشعراء. انظر المقال الخاص بهذه البلدة بالموسوعة الإسلامية (الطبعة الجديدة).

(15) Dr Alexander Lopasic, *Islam in the Balkans* , Edinburgh, 1979, pp. 50-1.

(16) *Prilozi* , vol. 36, 1-358 (English edn.), Sarajevo, 1987, 'The oldest Vekuf Charter in Yugoslavia', p. 250.

(١٧) المصدر السابق، ص٢٣٣.

(18) John Thirkell, 'Islamisation in Macedonia as a social process', in *Islam in the Balkans* , Edinburgh, Royal Scottish Museum, pp. 23-48, وهى تشمل استشهادات مطولة من مقالات حديثة تتناول الوثائق العثمانية خاصة مانشره المؤرخون التابعون لمعهد التاريخ القومى بسكوبية.

(19) 'Some Reflections on the Origins of Provincial Tendencies in the Ottoman Architecture of the Balkans', *Islam in the Balkans* , Edinburgh, *op. cit.* , pp. 22-3.

(٢٠) عن هذه التكايا انظر *Christianity and Islam under the Sultans, op. cit.* , vol. 1, pp. 356-7, 524

(٢١) المرجع السابق، ص٣٥٦-٣٥٧..

(٢٢) يمكن الاطلاع على تراث سراييفو فى كتاب ڤلايكو پالاڤسترا: Vlajko Palavestra, *Legends of Old Sarajevo* , Sarajevo, 1987.

(٢٣) وردت لدى جمال جليتش: Dzemal Celic, Zdravko Çavarkapa, *Sarajevo and its surroundings: Pocket Guide for Tourists* , no. 17, 6th edn, Zagreb, 1988, p. 11.

(24) Max Choublier, 'Les Bektechis et la Roumélie', *Revue des Études Islamiques* , 1, 1907, pp. 427-53.

(٢٥) عن جوامع بلجراد ومدارسها انظر محمد موفاكو، تاريخ بلجراد الإسلامية ، الكويت، ١٤٠٧/١٩٨٧، ص١٠١-١٢٢. وللاطلاع على مختصر مفيد عن العلم فى سراييڤو انظر Mahmud Trajici, *The Ghazi Khusraw Beg Library, Sarajevo*, Sarajevo

(26) Ettori Rossi, 'Tracce del Dominio Turco in Albania', *Die Welt des Islams* , special issue. 1941, pp. 109-18. وهو مقال ممتاز ومختصر لكنه غني في مضمونه.

(٢٧) ورد وصف الجامع لدى ديجراند (A. Degrand, *Souvenirs de la Haute -Albanie* , Paris, 1901, pp. 184-5) باعتباره أحد الجوامع التي تتميز بالزخارف والنقوش. وقد تم ترميم الجامع حالياً.

(28) *Catalogue of the Arabic, Turkish and Persian Manuscripts. The Ghazi Husrav-Bey Library in Sarajevo* , Sarajevo, 1963, vol. 1, pp. xx-xxii.

(٢٩) للاطلاع على تفاصيل كاملة انظر: Alexandre Popovic, 'La littérature ottomane des musulmanes yougoslaves. Essai de bibliographie raisonné', *Journal Asiatique* , 259 (1971), 5/4, pp. 309-76.

(٣٠) وهم أكبر شعراء الفرس. وفيما يلي نورد نبذاً عن كل منهم:

حافظ: هو شمس الدين محمد بن بهاء الدين المعروف باسم «لسان الغيب» وهو أكبر شعراء الغزل الفرس في أوائل القرن الثامن. ولد حافظ وتلقى أوليات علومه بشيراز. ويشمل ديوانه غزليات ومثنويا بعنوان ساقي نامه وعددا من القصائد. توفي حافظ عام ٧٩١.

سعدي: هو مشرِّف الدين مصلح بن عبدالله سعدي الشيرازي من كبار شعراء الفرس ولد عام ٦٠٦ بشيراز. ونظرا للصراع بين الخوارزمشاهيين والأتابكة والغزو المغولي، أخذ في الترحال لمدة طويلة في العالم الإسلامي. وبعد عودته عمل بمديح كبار قومه. وتشمل أعماله ديوانا في الغزل وكتابين بعنوان بوستان و گلستان. وتسمى أعمال سعدي في مجموعها باسم كليات سعدي. توفي سعدي بين ٦٩١ و٦٩٤.

الرومي: هو بهاء الدين احمد سلطان ولد بن مولانا جلال الدين الرومي، ولد بمدينة لارنده بآسيا الصغرى، وتلقى العلوم الأولية على يد أبيه وصديق أبيه شمس تبريزي وغيرهما، وتولى مكانة أبيه في الإرشاد الصوفي من بعده. ولسلطان ولد أشعار، ومن أعماله مثنوي ولدنامه. وتوفي عام ٧١٢هـ. **(المترجم)**

(31) Hazim Sabanovic, Hasan Káfi Pruscak, in *Prilozi* , XIV-XV, Sarajevo, 1969 (German résumé, pp. 29-31).

(32) Omar Music, 'Ibrahim Opijac Mostarac', in *Prilozi* , SV, X-XI, Sarajevo, 1961, pp. 31-53.

(٣٣) لمزيد من التفاصيل عن أعمال الشيخ مصطفى بن يوسف الموستاري أيوبوفيتش المتوفى عام ١٧٠٧ انظر مقال إسماعيل باليتش عن الإسهامات الثقافية لمسلمي البوسنة والهرسك بالمجلد الثاني من *Prilozi*، ص٣٤٥.

(٣٤) إسماعيل باليتش، نفس المصدر، ص٣٤٨ و E. J. W. Gibb, *A History of Ottoman Poetry* , ed. by E. G. Browne, London, 1900-8, vol. VI, p. 16.

(٣٥) إسماعيل باليتش، نفس المصدر، ص٣٤٩ و جب، نفس المصدر، ج٦، ص٢٣٤ - ٢٣٥..

(36) In *Südost-Forschungen* , vol. XXXI, Munich, 1972, pp. 267-301.

(٣٧) نفس المصدر، ص٢٦٩، ٢٧٤، ٢٧٧-٢٩٥.

(٣٨) محمد موفاكو، «مؤثرات عربية في القصص الشعبية الألبانية»، المعرفة، دمشق، ١٩١-١٩٢، يناير وفبراير ١٩٧٨، ص٤٩-٥٧.

(٣٩) كانت حكاية الفتاة المدفونة وهي قربان قدم حين أنشئت قلعة اشكودير موضوعاً لعدد من الأغاني بالبلقان، وتعرف بالألبانية باسم «روزافاتي» وبالصربية باسم «زيدانيه (Zidanje)». وقد ورد اسم «روزاف» في ترجمة نيمانيا لستيفن الأول الذي توج عام ١٢١٥؛ ويفسر الاسم بأوصاف طفولية، ولو أن جيريتشك قدم التفسير الصحيح بصورته العربية «رُصافة» الذي عُرِف بكل من الشام والأندلس وفي مناطق أخرى فتحها العرب. وقد ورد ذكر «رصافة» -وهي حالياً عبارة عن أطلال بسوريا- في أساطير القديس سيرجيوس راعي سوريا وحكايات باخوس. وكان هناك دير مشهور تحت قلعة اشكودير وعلى ضفاف نهر بويانا مخصص لهذين القديسين اللذين جاءا من رصافة. وقد تحولت مدينة شهداء الشام بمرور الزمن الى الموقع المجاور الذي تصادف أن كان القلعة المنيعة التي تطل على السهل باكمله. عن هذه الموضوعات انظر Stavro Skendi, *Albanian and South Slavic Oral Epic Poetry* , Philadelphia, 1954, pp. 50-51. ونجد رواية مختلفة تماماً في James Creagh, *Over the borders of Christendom and Eslamiah* , London, 1876, vol. II, pp. 330-3.

(٤٠) عن التراث «الكاثوليكي» في ألبانيا قبل تحولها الى الإسلام انظر Stuart Mann, *Albanian Literature: An Outline of Prose, Poetry and Drama* , London, 1955, pp. 108; Koço Bihiku, *A History of Albanian Literature* , Tiranë, 1980, pp. 11-19.

(41) Ettore Rossi, 'L'Ode alla Primavera del Turco Mesihi...' *Oriente Moderno* , vol. XXXIV, no. 1, Jan. 1954, pp. 82-90.

(42) E. J. W. Gibb, *A History of Ottoman Poetry* , London, 1904, vol. III, pp. 116-31.

(٤٣) عن الخضر انظر محمد موفاكو، المعرفة، ص٥٣.

(٤٤) نوقشت باستفاضة في مقال حسن كاليشي 'Ndikimet orientale në tregimet popullare shqiptare', *Buletin Muzeut të Kosoves* , XI, Prishtine, 1972.

(٤٥) للاطلاع على قصيدة شاه وگدا ليحيى طاشليجة (بكوسوفا) انظر *Histoire de la littérature Turque* , Paris, 1968, p. 293.

(٤٦) انظر المناقشة المطولة لدى Maximilian Lambertz, XII, *Albanische Märchen* , Vienna, 1922.

(٤٧) انظر مقال حسن كاليشى 'Oriental Culture in Yugoslav countries from the 15th Century till the End of the 17th Century', *op. cit* , p. 54.

(٤٨) نجد ذلك واضحاً بصفة خاصة بين الأدباء الألبان فى مصر ومنهم تيمى ميتكو (١٨٢٠ – ١٨٩٠).

(٤٩) هناك تراث ضخم عن هذا الموضوع. انظر B. Albert Lord, *The Singers of Tales* , Cambridge. 1960; André Vaillant, *Les chants épiques des Slaves du Sud* , Paris, 1932. وعن ألبانيا انظر *Culture Populaire Albanaise* , Tiranë, 1985.

(٥٠) انظر الفصل الرابع للاطلاع على مزيد من التفاصيل عن هذه البطولات، وانظر أيضا Maxmilian Lambertz, *Albanische Märchen, op. cit.*

(51) Rade Bozovic, *op. cit.* , p. 224.

(52) Munib Maglajic, 'Nasruddin-Khoja in Bosnia', *III Milletlerarasi Türk Folklor Kongresi Bildirileri* , Ankara, no date, p. 232. وقد تقدم د. مجلايبتش ببحث بعنوان 'The Singer Selim Salihovic as a representative of the living tradition of Moslem Folksongs in Bosnia' (المطرب سليم صالحوفيتش كممثل للتراث الحى من الأغانى الشعبية لمسلمى البوسنة) لمؤتمر الذكرى المئوية لفوك كاراجيتش الذى عقد بمعهد الدراسات السلافية والأوربية الشرقية، جامعة لندن، ١٩٨٩.

(٥٣) انظر أعمال حسن كاليشى التى سبقت الإشارة اليها.

(٥٤) انظر مقال 'Une vision de la spiritualité arabe a travers les contes roumans d'origine orientale', *Romano-Arabica* , edited by M. Anghelescu, Bucharest, 1974, pp. 55-68 بالإضافة لإشارتها لما نشر بالرومانية عن هذا الموضوع.

(55) Marcu Beja, *Paganism in Roumanian Folklore* , London and Toronto, 1928, pp. 70-94

(٥٦) المرجع السابق، ص٩٢ ومابعدها.

(٥٧) وأكمل المصادر لموجى زاده (حوالى عام ١٧٢٥) نجده فى مقال عثمان ميداريزى : Osman Mederrizi, 'Letersia Shqipe në alfabetin Arab', in *Bulëtin për Shkencat Shoqërore* , 9, Tiranë, 1955, pp. 148-54 . وللاطلاع على مدخل بالانجليزية لتاريخ استخدام الأبجدية العربية فى اللغة الألبانية وأدبها هو مقال أوديل دانييل Odile Daniel, 'The Historical Role of the Muslim Community in Albania', *Central Asian Survey* , vol. 9, no. 3, pp. 1-28, 1990 . وبالعربية انظر كتاب محمد موناكو بعنوان الثقافة الألبانية في الأبجدية العربية (الكويت، ١٩٨٣، ص٣٨–٨١)، كما أن كتب عن هذا الموضوع فى غير ذلك من الحوليات بالشرق الأوسط.

(٥٨) تعتبر قصيدة موچي زاده في مدح القهوة أقدم قصيدة ألبانية معروفة (باللهجة التوسكية) دونت بالخط العربي. وقد تم العثور عليها في كورتشا ويمكن الاطلاع على أبيات منها لدى حيدر صالحو Haydar Salihu, *Poezia e Bejtexhinjve*, Prishtinë, 1987, pp. 131-2.

(٥٩) هناك مناقشة مفصلة للتأثيرات العربية على نظيم لدى إرنستو كليكي Ernesto Koliqi, 'Influenze Orientali sulla letteratura Albanese', *Oriente Moderno* (Rome), XXXIV, no. 1, Jan. 1954, pp. 27-33.

(٦٠) محمد موفاكو، الثقافة الألبانية في الأبجدية العربية، الكويت، ١٩٣٣، ص١١١-١١٨.

(٦١) لمعلومات عن فيضي انظر موفكو، المصدر السابق، ص ١١٤-١١٥.

(62) Ettori Rossi, 'Notizie su un manoscritto del canzoniere di Nezim in caratteri arabi', *Rivista degli studi Orientali*, 21 (1945-6), pp. 219-46.

(٦٣) عن سليمان نايبي انظر:

Robert Elsie, *Dictionary of Albanian Literature*, p. 103; Haydar Salihu, *Poezia e Bejtexhinive*, Prishtinë, 1987, pp. 143-6.

(٦٤) مركز قديم للأنشطة الأدبية بالبانيا، انظر روبرت إلزي، المرجع السابق، ص٤.

(٦٥) وردت لدى محمد موفاكو، الثقافة الألبانية في الأبجدية العربية، الكويت، ١٩٨٣، ص١٢٩-١٣١.

(٦٦) انظر: Bombaci, *Histoire de la littérature turque, op. cit.*, p. 258-9

(٦٧) عن قصيدة "مولد" لكمبيري، انظر روبرت إلزي، المرجع السابق، ص٤-٧٣. ومقال عثمان مدرسي Osman Myderrizi, 'Hasan Zyko Kamberi', in *Buletin për Shkencat Shoqërore* (1955), 1, pp. 93-108.

(٦٨) عن تيمة كربلاء انظر الفصل الخامس.

(٦٩) عن حاجي إيمر كاشاري انظر محمد موفاكو، المرجع السابق، ص١٢١؛ وروبرت إلزي، المرجع السابق، ص٧٤.

(٧٠) وروبرت إلزي، المرجع السابق، ص١٠٣، وانظر Nathalie Clayer, *L'Albanie pays des derviches*., Berlin, 1990, p. 277.

(71) Robert Elsie, *Dictionary of Albanian Literature, op. cit.*, p. 18.

(٧٢) نفس المرجع، ص١٨-١٩، وقصيدة «العطاء» وردت لدى حيدر صالحو:

Haydar Salihu, *Poezia e Bejtexhinjve, op. cit.*, pp. 212-13.

(73) Alexander Meksi & Gjerg Frashëri, 'Architecture et Restauration de la mosqueé de Haxhi Ethem Bey a Tirana, in *Monument* , 14, 1977, Tiranë, Ministria e Arsimit dhe e Kultures, Instituti i Monumenteve te Kultures, pp. 125-44.

(٧٤) نفس المرجع، ص١٤٢-١٤٤ .

(٧٥) انظر روبرت إلزى، المرجع السابق، ص٨٤، ومحمد موفاكو، المرجع السابق، ص١٣٦-١٤٣ .

(76) Ettore Rossi, 'La Fonte Turca della Novella Poetica Albanese, "Erveheja" di Muhamat Çami (sec. XVII-XIX) e il tema di "Florence de Rome" e di "Crescentia"', *Oriente Moderno* , XXVIII, no. 103 Jan.-Mar. 1948, pp. 143-53.

(77) Jahja bej Dukagjini. E. J. W. Gibb, *A History of Ottoman Poetry* , vol. III London, 1904, p. 125. ويرى جب أن يحيى فكر فى نظم يوسف وزليخا وهو بفلسطين فى طريقه الى مكة. كما أن مصر، وخاصة القاهرة « مدينة يوسف » كانت مصدر إلهام له.

(٧٨) نظمت يوسف وزليخا لمحمد چامى فى ٢٤٣٠ بيتاً مستوحى من الأدبين الفارسى والتركى كما يقول نجيب الكان فى مقاله Necip Alkan, 'L'influence de la langue et la littérature albanaises', *Deuxieme Conference des Etudes Albonologiques a la mort de Georges Kastrioti-Skarderberg, Tiranë, 12-18 Jan. 1968* , III Tiranë, 1970, p. 100.

(٧٩) هذا العمل الدينى يخلو من التأثير الصوفى، وهى سمة تميز محمد چامى ودراسته الأزهرية.

(٨٠) للاطلاع على تحليل مفصل لمنظومات چامى العربية انظر محمد موفاكو، الثقافة الألبانية، المرجع السابق، ص١٣٧-١٣٩ .

(٨١) انظر المراجع المشار اليها فى: Robert Elsie, *Dictionary of Albanian Literature, op. cit.* , p. 84

(82) Stuart E. Mann, *Albanian Literature: An outline of Prose, Poetry and Drama* , London, 1955, pp. 12-13.

(83) Ettore Rossi, 'La Fonte Turca della Novella Poetica Albanese...', *op. cit.* , pp. 143-53.

(٨٤) ظهر مقال محمد موفاكو لأول مرة بحولية المعرفة (دمشق) العدد ٢١٨ / ١٩٨٠ . ونجده أكثر ثراء فى مادته ومصادره ضمن كتابه ملامح عربية إسلامية فى الأدب الألبانى، دمشق، ١٩٩٠، ص٦٧-٩٢.

(٨٥) نجد آراء محمد موفاكو لصالح المؤثرات العربية (القاهرية) بصفة خاصة فى مقاله 'Erveheja ne perallat popullore', *Rilindja* , Prishtinë, 6, 1, 1979

(٣)

الطرق الصوفية فى البلقان

وصلاتها التاريخية بالتصوف فى آسيا الوسطى

«من الخطأ الظن بأن الإسلام قد ظل كتاباً مغلقاً فى أيدى الفقهاء. وبازدياد انغلاق أبواب الفقه أمام العلم وانفتاحها أمام الزهد سمح بإضافة كثير من العناصر والخرافات غير العقلانية والدخيلة على تعاليم الدين إليه. وكل من له دراية بطبيعة الدين يدرك سبب عدم قدرته على مقاومة الخرافات بل اعتبارها مصدراً لإثراء الفكر الدينى. وكانت النتيجة أن بدأ التوحيد القرآنى الذى يعد أنقى صور التوحيد فى تاريخ الأديان فى الضعف التدريجى وظهرت نزعة تجارية فى ممارسته» (على عزت بيجوفيتش، البيان الإسلامى)

لكى نتبين تأثير التصوف والطرق الصوفية على بلاد البلقان يجب أن نبدأ بإلقاء الضوء على التصوف فى آسيا الوسطى. فمن هذه المنطقة، وعن طريق تركيا والقوقاز نشأت كثرة من أفكار التصوف البلقانى وممارساته ومعتقداته تحت تأثير الفكر الإيرانى. تحتل آسيا الوسطى مكانة مهمة فى تاريخ الإسلام وخاصة فى نشأة التصوف. ولخراسان وما وراء النهر أهمية خاصة فى هذا الصدد.(١) ففى هاتين المنطقتين بآسيا الوسطى بلغ تدارس الحديث النبوى أوجه، وفيهما تم جمع أهم مجموعة من الأحاديث الأولى.(٢) كما كانت آسيا الوسطى أحد المراكز الرئيسة لدراسة القرآن والفقه الإسلامى.

يدين التصوف الإسلامى بعدد من أهم مفاهيمه لعلماء ومفكرين أتقياء من خراسان وما وراء النهر. وهو فى نظر البعض يدين لهم بأمور تتصل بالعقيدة وفى نظر بعض آخر بأمور تتعلق بالآداب المتبعة فى الطرق الصوفية وخلوتها.(٣) وهناك جوانب حيوية أخرى تتصل بالتنظيم داخل الطرق فى تطورها اللاحق.

ومن آسيا الوسطى ثم من القوقاز فيما بعد سرت هذه الممارسات المستحدثة الى مناطق أخرى. ثم جاء علماء كبار كالكلابذى[٤] والقشيرى[٥] والهجويرى(٦) وأحدثوا تحولاً فى الفكر الصوفى بدءاً من التوحيد بصورته البسيطة وبواكير الزهد لدى علماء كعويس القرنى والحسن البصرى(٧) ومروراً بالمحبة الصوفية في أشعار رابعة العدوية(٨) الى العرفان عند جنيد والحلاج(٩) وانتهاء بالعرفان عند ابن عربى وجلال الدين الرومى،(١٠) وخاصة فكرة فناء الذات الإنسانية فى الذات الإلهية ووحدة الوجود، وقد جلبت هذه الأفكار الأخيرة اتهام أهل السنَّة للتصوف باستبدال التوحد بالتوحيد. يقول العالم البكتاشى الألبانى بابا رجبى:

«ليس لبشر أو لغيره من المخلوقات أن يكون له وجود مستقل عن الله. فما الكل إلا مرآة تعكس صورة الخالق الذى بدونه ماكان لهم وجود. ليس لإنسان أو لغيره من المخلوقات أن يكون له وجود مستقل عن الله. ما الكل إلا مرآة تعكس صورة الله الحق. ووحدة الوجود لاترى فى الوجود إلا ذاتاً واحدة، وكل ذات غيرها تمثل خالقها».

وتتضح فكرة وحدة الوجود عند ابن عربى فى أجلى صورة فى قوله إن ذات الله هى ذات كل المخلوقات وليست هناك ذات سواها.(١١) وهى رؤية تضع حداً فاصلاً للتطور فى الفكر الصوفى، ولو أنه من الخطأ الظن بأن مرحلة ما قد تطغى على مرحلة أخرى أو تحل محلها. ويمكن القول إن التصوف يحوى فى داخله مفاهيم دقيقة فى تباينها وغير متوافقة أحياناً عن الإنسان فى علاقته بالله.

والتوتر شبه الدائم بين الاتجاه السنِّى والحركات الصوفية لايقتصر على الإسلام وحده، ولو أن بعض الطرق الصوفية غالت فى الإيمان بعلى بن أبى طالب، وهو ما كان أحد الأسباب الرئيسة للتمزق. ولكن كانت هناك أسباب أخرى أعمق من ذلك، وقد حددها هانز يواكيم كسلينج فى مقاله 'The Sociological and Educational Role of the Dervish Orders in the Ottoman Empire (الدور الاجتماعى والتعليمى للطرق الصوفية فى الامبراطورية العثمانية).(١٢)

«من منظور علم الاجتماع الدينى هناك اختلافات كبرى لايغيرها القول بأن وحدة الوجود التى تشمل كل شئ قد تتلون بنوع من التوحيد مغروس فى النفس منذ الطفولة، أو قد تستعين بمصطلحات توحيدية، لأن التجربة التوحيدية لا توصف بغيرها. واسمح لى أن أقدم مثالاً على ذلك؛ فنشوة الراهب برؤية النجوم ليس معناه وجود «أب» محب فى السماء بالضرورة. وفى موضوع حديثنا فالمتصوف لايمانع فى امتزاج مصطلح الحق إله الكل بمعناه فى إطار وحدة الوجود مع المصطلح السنًى الله، فى أن المسلم السنِّى يفرق بينهما. وفى التوحيد نجد أن فكرة الناسك المتوحد لا وجود لها، لأن الله فى التوحيديخارج كونه المخلوق، أى فى مقابله. ومع ذلك فالتوحد لايتحقق إلا بين ندين، لا بين مختلفين. وحتى محاولة الغزالى أو القشيرى لجعل التصوف مقبولاً عقلياً بالنسبة للفكر السنِّى بإعلان كونه توحيدياً فى الأصل لا تدحض مقولتنا».

وفى القرن التاسع بدأ الأتراك الغزّ فى اعتناق الإسلام. ومع ذلك كانت نصائح واعظهم الشاعر الساحر «كام أوزام» هى التى كانت تجتذبهم أكثر من مواعظ الفقهاء المسلمين. فقد بقيت العادات الدينية التركمانية القديمة عالقة بذاكرتهم لمدة طويلة وأثرت عن وعى أو عن غير وعى على تصوف اليسوية التى كانت أول طريقة صوفية «تتأقلم» مع الأتراك.

وهنا تكيف الذِّكر والسماء الدينى مع الرقصات المنتشية للأتراك الشامانيين. ومع تحرك الأتراك غرباً الى عمق الأراضى الإسلامية بين القرنين الحادى عشر والثالث عشر تأثرت هذه الأفكار بغيرها مما بشر به القرامطة الإسماعيلية وتقسيمهم للتعاليم والمعتقدات الإسلامية الى باطن وظاهر. فنشأت الفرق. وكانت الآراء العلوية المغالية التى انتشرت بين الأتراك البغراتش بعيداً عن حدود خراسان وما وراء النهر فى القرن الحادى عشر تضفى على دور الإله الشمس «جوله تَنجرِى» التركى.(١٣) وما أن ظهر التصوف واستقر بين الطرق المتعددة ساعدت هذه المعتقدات الباطنية على قيام طرق صوفية كالقلندرية والحيدرية. يقول فؤاد كوبرولو:

«ودور الأتراك هنا أهم من أن يُهمل. فكانت هناك طريقة [صوفية] تستقى أصولها من ملامتية(١٤) خراسان (ويمثلهم متصوفة عظام كأبى سعيد أبى الخير

وحـمـدون القـصـار) بعـد الشـيخ جـمـال الدين السـاوى (٣٨٢-٤٦٣هـ/ ٩٩٢-١٠٧٠م) وتحت تأثير عـوامل مـتبـاينة وفى مناطق تركـيـة مسلمة مختلفة، وقد نمت هذه الطريقة واتخذت شكلاً أكثر تحديداً تحت اسم « الأبداليين »(١٥) أو « الجوالقة » (من يرتدون الصوف أو الشعر). وبعد أن أنكر الفقهاء الأصوليون وبعض المتصوفة هذه الطريقة بسبب العادات المشينة التى تفشت بين اتباعها وبسبب إهمالهم للعقائد والفروض الدينية تمخضت هذه الطريقة التى حققت انتشاراً واسعاً فى العالم الإسلامى من القرن السادس الى الثالث عشر عن سلسلة من الأفرع الثانوية وأهمها الطريقة الحيدرية .(١٦) وكان الشيخ قطب الدين حيدر وهو أحد تلاميذ يسَوى وقد ولد لأسرة من أمراء الترك وتوفى بعد ٦١٨هـ / ١٢٢١م ودفن بزاوية قرب نيسابور قد أنشأ زاوية استمرت شهرتها قروناً عدة. وكان يحيط نفسه بكثرة من الأتباع الذين جندهم من بين الشباب الأتراك. وبين القلندرية والحيدرية -وهما فرقتان باطنيتان- والبكتاشية، كان هناك ترابط وثيق لدرجة أن اسميهما أصبحا يردان كمترادفين فى القرون التالية ».(١٧)

ويقول فى موضع آخر :

« والعقيدة الباطنية لفرق الهراطقة الكبرى كالحيدرية والبكتاشية والحروفية واتباع نعمة الله(١٨) والنوربخشية(١٩) والقزلباشية(٢٠) واتباع على إلهى(٢١) ليست فى الحقيقة إلا نسق انتقائى توفيقى يفتقر الى التجانس بل الى التماسك أحياناً، أو مزيج من الباطنية الإسلامية أو من المعتقدات المحلية بالأناضول وإيران مع تسلل عناصر متباينة تساعد على الشقاق من الديانة المسيحية والفكر الفلسفى والصوفى. ومن الطبيعى أن يختلف طابع هذه العناصر ونسبتها فى كل فرقة أو طريقة، ولكن أياً كانت النتيجة التى تتمخض عنها الدراسات اللاحقة، يمكن التأكيد على أنه منذ ذلك الوقت فصاعداً بدأت هجرة البدو الغز غرباً فى الإسهام الفعال فى انتشار الهرطقة ببلاد الأناضول وفارس وفى انتصار التشيع على يد الصفويين ».(٢٢)

ويربط فؤاد كوبرولو البكتاشية بالطرق الصوفية الهرطقية الأخرى:

«ومع أن الطريقة البكتاشية كانت موجودة فى القرن الرابع عشر، فإنها لم تكن هى الأهم بين الفرق الهرطقية المشابهة التى كانت امتداداً للبابية .(٢٣) ولم تكتسب هذه الأهمية إلا بين القرنين الخامس عشر والسادس عشر؛ أى بعد استيعاب لبقية الجماعات الهرطقية في داخلها. وكان وجود عقيدة حاجي بكتاش خليفة الباب الأكبر فى القرن الرابع عشر بين الأبداليين وكل الفرق الأخرى التى انبثقت عن البابية قد عزز الاعتقاد بأن كل الفرق كانت من البكتاشية وأضفى على البكتاشية أهمية مبالغاً فيها فى قيام الامبراطورية العثمانية. كما كان لحاجي بكتاش أعضاء من فرقته بغرب الأناضول. ونضيف أن هذه الفرق الصوفية التى كان لها تأثير كبير وحيوى على الحياة الدينية للسكان البدو والسكان المستقرين على الحدود لعبت أنشط دور فى تحويل السكان المسيحيين الى الإسلام. ويبدو الدور الحاسم لهذه الفرق الصوفية الهرطقية فى أجلى صوره فى أسلمة البلقان فى القرنين الرابع عشر والخامس عشر» .(٢٤)

ولتحقيق التوازن فى هذه الصورة هناك ماينبغى أن يقال عن الطرق الصوفية الأشد أصولية المهمة الأخرى التى دخلت البلقان بعد الغزو العثمانى، كالنقشبندية التى ترجع فى أصلها كالبكتاشية للتصوف الشعبى بالبلاد المتحدثة باللغات التركية وخاصة الطريقة الصوفية اليسوية، ولو أن ذلك يرجع لعهد قريب نسبياً .(٢٥) ومع ذلك فالبكتاشية تمثل امتداداً لهرطقة تركمان آسيا الوسطى وفرس خراسان والإسماعيلية والقرامطة، بالإضافة الى العديد من العادات والمعتقدات التى كانت محلية بالنسبة لشعوب البلقان نفسها قبل العصر العثمانى .(٢٦)

البكتاشية

على خلاف الطرق الصوفية الأخرى بالبلقان كانت البكتاشية شيعية فى جوهرها مع أنها سنية من الناحية الرسمية. ويعتقد أتباعها أن مؤسس طريقتهم وهو حاجى بكتاش ولد بخراسان فى القرن الثالث عشر. وكان قد تتلمذ على أحمد اليسوى أو كانت له صلة روحية به.

ويقال إن كل الطرق فى التصوف التركى تؤدى الى أحمد اليسوى أو عطا اليسوى الذى يطلق عليه «پير تركستان» (شيخ بلاد الترك). وفى القرن الثانى عشر ابتكر أحمد اليسوى نوعاً من الشعر الشعبى يهدف الى نشر الإسلام بين البدو الترك. وكان هذا النوع من الشعر قد نشأ فى معظم المناطق المتحدثة باللغات التركية وبلغ أوجه فى أشعار يونس أمرة شاعر الأناضول فى القرن الثالث عشر. وأسس أحمد اليسوى أول طريقة تركية، وهى اليسوية التى انتشرت بالمناطق المتحدثة بالتركية.

وكانت الخرافات التى تحيط بحياة أحمد اليسوى والكرامات التى يقال إنه كان يظهرها قد تأثرت بالقوى الإلهية التى اختُصت بها شخصيتان أسطوريتان فى الأدب العربى القديم. وهى من السمات المحورية بالنسبة لحكايات كتاب التيجان لعبيد بن شرية الجرهمى ووهب بن منبه اليمنيين فى القرن الثامن (حيث يمكن العثور على إشارات على وجود اتصالات بين العرب وشعوب آسيا الوسطى بين فقراته). فترتبط القدرة على الطيران بشخصية لقمان الملك المكربى فى الجاهلية. إلا أنه على أية حال لم يكن يستطيع الطيران بنفسه، بل بعون من نسوره السبعة بأمر منه، وحين فقدت النسور قدرتها هذه كان لذلك بعض الأثر على قواه الجسمانية وعلى فترة حياته. فينفَق أحد النسور ويتناسخ فى فرخه. كما أن المُلك فى هذه الأعمال قد اختُص بالقدرة على رؤية أسرار «عين الحياة» التى يعشقها المتصوفة والمتناقضات الظاهرية والمظالم الوهمية فى الدنيا والتى حجبت عن علم البشر. وهداية الإنسان الكامل فى رفقة الخضر الرفيق الروحى للمَلك «ذى القرنين».(٢٧)

وتبين إيرين ملكوف أن البكتاشية واليسوية كان بينهم عدد من الممارسات المشتركة. فهم يتحدثون التركية فى احتفالاتهم بدلاً من العربية أو الفارسية. وتتلى الترانيم وتشارك النسوة فى الاحتفالات. وكلتا الطريقتين تؤمنان بتناسخ الطيور، فيؤمنون بوجود حمامة تتناسخ فيها روح حاجى بكتاش، وغرنوق لأحمد اليسوى. وظهرت هرطقة البكتاشية بعد القرن السادس عشر بإضافة معتقدات الحروفية التى قال بها فضل الله الحروفى (تم إعدامه ٧٩٦/١٣٩٤) والإيمان بألوهية على التى تميز بها القزلباش. وهناك معتقدات أخرى كالتناسخ قد تكون إرثاً عن الأتراك قبل الإسلام، ولو أننا نجدها فى معتقدات الدروز

والعلويين السوريين الهراطقة.(٢٨) وقد رحل حاجى بكتاش الى الأناضول واتخذ من البقعة التى تحمل اسمه حالياً –حاجيبكتاش– مقراً له بين كيرشهر ونَوِڤشهر (سولوغه قره أويوك).(٢٩)

وفى الفقرة التالية من الرسالة **الأحمدية** يصف الشيخ الألبانى أحمد سرى بابا وصول حاجى بكتاش واستقراره بالمنطقة:

«دام هذا الوضع طوال الفترة التى وطأ فيها "الطريق" الى أن وصل الى سولوغه قره أويوك التى عرفت فيما بعد باسمه المبارك "حى حاجيبكتاش". وهو يتبع مدينة كيرشهر وعلى بعد ست ساعات منها. فتوقف بذلك المكان واتخذها مقاماً له. ثم بدأ فى إلقاء خطب الوعيد والوعظ ونشر المعرفة الدينية، والتف حوله المريدون طلباً للهداية ومعرفة حقيقة الألوهية. وتوافد الناس على المكان تبركاً به. وهكذا انتشرت الطريقة البكتاشية فى الخارج وفى كل أرجاء أرض الروم. وزاد عدد أتباع الطريقة زيادة كبيرة الى أن بلغ صيت سيدنا مسامع السلطان أورخان، ثانى سلاطين العثمانية، ورأى الخير فى دعوات الشيخ المبارك فترك عرشه ورحل بنفسه للقاء سيدنا، ونال شرف تقبيل يده المباركة ودعواته الصالحة وحلت به البركة».(٣٠)

وفى القرن العشرين حازت حاجيبكتاش مكانتها باعتبارها مزاراً يحج اليه البكتاشية الألبان وغيرهم من غير الأتراك. ويقول وايت G. E. White فى مقاله 'The Alevi Turks of Asia Minor' (الأتراك العلويون فى آسيا الصغرى *Contemporary Review* نوڤمبر ١٩١٣، ص٦٩٠–٦٩٨) بعد زيارته لضريح الشيخ المؤسس: «والهدف من حياة الدراويش هو الراحة والسلام والرضا، وهو مايتحقق بالفقر والطهر والطاعة واعتزال الدنيا. وقد عرفنا ذلك من أربعة من الدراويش المقيمين بالتكية، وكلهم تقريباً من الألبان. فماذا يفعل هؤلاء الألبان فى أواسط آسيا الصغرى؟».

طبقاً لما ورد فى **ولايتنامه مناقب حاجى بكتاش ولى**، يضفى أحمد اليسوى على حاجى بكتاش عدداً من الرموز المقدسة، منها «التاج»، «الخرقة»، «السُفرة»، «السجادة»، «السراج»، «العلَم»، وكلها صفات أعطاها الله للنبى ثم للأئمة الاثنى عشر، ثم لأحمد اليسوى، ثم لحاجى بكتاش.(٣١)

ويشرح الشيخ أحمد سرى بابا القيمة الرمزية للتاج والخرقة فى **الرسالة الأحمدية** قائلاً التاج البكتاشى يرمز الى لبادة بيضاء تلبس على الرأس وبها اثنتا عشرة طية وتسمى اج الحسينى. ويشترط فيمن يلبسها أن تجتمع فى شخصه الصفات التى تؤهله لنيل ف ارتدائها. وهذه الصفات هى العلم والطاعة والاستغفار وذكر الله والتسبيح باسمه رضا والتوكل على الله والزهد والتقوى والتواضع والجود والصبر والتسليم بقضاء الله دره. وتضم هذه الكلمات إشارة الى عدد أحرف شهادة أن لا إله إلا الله. وبعبارة محمد رسول الله» اثنى عشر حرفاً أيضاً. أما لبس العباءة أو الخرقة فهو من بين العادات مودة التى اتبعها السلف المقدس. فقد أمر أسد الله الفاتح، سيدنا على بن أبى طالب، ف الله قدره، بارتداء الحسن البصرى للعباءة أو الخرقة.(٣٢)

ولد حاجى بكتاش حسب ما ورد عن بابا رجبى(٣٣) فى عام ٦٤٨هـ(١٢٤٧م) فى سابور بخراسان من نسل آل بيت النبى مباشرة. وتتلمذ على لقمان پَرندَه خليفة أحمد يسوى، وتلقى الأمر من أحمد اليسوى فشد رحاله الى الأناضول كداعية، وزار فى طريقه ريح على بنجف العراق، وصلى على قبره أربعين يوماً، وفى شهر ذى الحجة أدى فريضة لحج بمكة. وزار فلسطين ودمشق وغيرهما من البقاع المقدسة فيما بعد. وفى عام ١٢٨١ صل الى سولوغه قره أويوك حيث التفت حوله أفئدة المتصوفة بها وأنشأ تكيته التى قدر ها أن تصبح مركزاً لطريقته. ومنها أخذ الدعاة الرسالة عنه الى الجزيرة العربية وفارس البلقان. ودوّن كتابين هما **مقالات الحاج بكتاش وفوائد الفقراء**.(٣٤) وتوفى إما فى عام ٧٣هـ(١٣٣٨م) أو ٧٤١هـ(١٣٤١م) ودفن بالتكية التى أنشأها.(٣٥) ويقول الشيخ حمد سرى بابا أيضاً فى **الرسالة الأحمدية**(٣٦) إن كلمة «بكتاشية» لها قيمة عددية حساب الجمَّل تنص على تاريخ وفاة الولى. فإجمالى أحرف كلمة «بكتاشية» وفقاً لقيمة العددية للأحرف العربية هو الرقم ٧٣٨، وهو التاريخ الهجرى لوفاة حاجى بكتاش ١٣٣٨م). وقد قدر للصلة الوثيقة بين الإنكشارية والبكتاشية أن تُعقد بعد سنوات من فاته. وهذه الصلة هى التى ساعدت على نشر الطريقة فى الامبراطورية العثمانية.(٣٧)

وفى أوائل القرن السادس عشر بذل ثانى أكبر المشايخ (پير) فى تاريخ الطريقة جهوداً إصلاح تنظيمها وممارسات أعضائها بعد أن اختل نظامها وتفشت الممارسات غير السنّية

بينهم. وكان هذا الشيخ هو بالِم سلطان الذى ولد -وفقاً لقول ضياء شقير فى غزلياته البكتاشية (بكتاشى نفَسلرى)- فى كير بالأناضول فى عام ١٤٧٢، ولو أن هناك مؤرخين آخرين يذكرون أنه ولد بروملية فى عام ١٤٥٢ ومابعده. وقد أمسك عن الزواج. ودعاه السلطان بايزيد ليكون ضيفه فى تويقاپى سراى، وفى أثناء إقامته انضم السلطان وكبار رجال الدولة للطريقة البكتاشية.

وقد استحدث أربعة مستويات للالتحاق بالطريقة:

(١) عاشق أو قلندر، وهو من يسعى للانضمام الكامل للطريقة ويتلقى تعاليم قبل قبول عضويته.

(٢) درويش، وهو من تم قبول عضويته بالطريقة.

(٣) بابا، وهو من يتولى بعد فترة من الدروشة قيادة وتعليم جماعة الدراويش والعاشقين.

(٤) «دادابابا»، وهو البابا الرئيس المنتخب والذى ظل يتخذ من تكية حاجيبكتاش مركزاً له حتى إلغاء الطرق الصوفية فى تركيا فى عام ١٩٢٥. وكان يتم تنصيب خليفة فى بعض الأحيان بين مستويى «دادابابا» و«بابا» بعد أن يختاره الأول لممارسة سلطته كنائب له.

وهؤلاء البكتاشية «أبناء الطريق» (يول أولادى) ممن يؤمنون بأن حاجى بكتاش لم يتزوج قط ولم تكن له ذرية يعتقدون أن العضوية الحقة تكتسب بالانضمام بعد أداء مراسم «آئينه جم»(٣٨) بعد فترة من التعليم على يد «مرشد». وبهم يتم اختيار «الدادا بابا» لمكانته العليا. ومن ناحية أخرى فإن «أبناء الطريق» الذين يدعون أنهم من نسل حاجى بكتاش ويعتقدون أنه تزوج وله ولد يرون أحقيتهم فى القيادة. وهم يُعرفون باسم «چلبية» ويكتسبون عضويتهم منذ مولدهم، وبالتالى فلا حاجة بهم لمراسم انضمام خاصة.

ولا تحظى فرائض الإسلام وخاصة دعائمه الخمسة باهتمام كبير عندهم . إلا أنهم يلتزمون بصوم الاثنى عشر يوماً الأولى من شهر المحرم تسبقها الأيام الثلاثة الأخيرة من ذى الحجة . وتمتد الزكاة لتشمل إعانة كل من به حاجة . وكان البكتاشية يرون فى الله ومحمد وعلى ثالوثاً مقدساً . إلا أن بابا رجبى يميز بينهم بصورة واضحة، فمحمد هو حامل « شعلة » الإسلام(٣٩) فى حين أن الإمام على قد علمه النبى ومنحه معرفة نفس هذه الشعلة الصوفية . ثم سلم على « شيخ الأولياء » الشعلة الإلهية لذرية النبى وللأئمة الاثنى عشر الباقين الى أن بلغت « الشيخ الأكبر » حاجى بكتاش . كما يؤكد بابا رجبى على احترام الطريقة لشعائر الدين وأن هناك صلاتين خاصتين للأوراد، وهما الفجر والعصر، وأنهم يلتزمون بالحداد (ماتم) على استشهاد الإمام الحسين بن على فى كربلاء .(٤٠)

ويعقد البكتاشية اجتماعاتهم بالبيوت والتكية على السواء، وينشدون الأشعار مصحوبة بالموسيقى . والطعام المقدم فى تلك الاجتماعات قد يكون خروف أضحية، والشراب النبيذ أو العرقى يدور به الساقى بينهم . وفى الحوارات (صُحبَت) التى تنشأ بينهم قد تدور مناقشات عن شئون الدين والدنيا ويجيب البابا على التساؤلات . وكانت هذه التعاليم تقوم على مقالات حاجى بكتاش وتهدف الى قيادة الأتباع عبر البوابات الأربع : الشريعة والطريقة والمعرفة والحقيقة، وهو درجة يبلغها المحب . وكل منها تمثل الالتزام بالقانون الإلهى المتكشف، والطريق المتبع داخل الطريقة نفسها، والمعرفة الصوفية لله، وتجربة الروح والشعور بالتوحد مع جوهر الحق .(٤١)

ومن المعتقدات المهمة كما هو الحال فى سائر الطرق الصوفية وحدة الوجود واكتشاف حقيقة الله داخل النفس . فكل المخلوقات مظاهر لوجوده .(٤٢)

وكان البكتاشية يقرون للمرأة بحقوق مساوية لحقوق الرجل وكان وجودها فى التكية أمراً مقبولاً وطبيعياً وصحيحاً . وفى هذا الصدد تقول إيرين ملكوف إن الطريقة ورثت تعاليم اليسوية :(٤٣) « من النقاط المهمة فى وصف مجلس اليسوية السماح بدخول المرأة دون أن تضع خماراً وأن تجلس بجوار الرجل، وهو تقليد اتبعه البكتاشية أيضاً » .

كان البكتاشية ولايزالون يتبعون عقيدة توافق كل العقليات والميول. فهي كما سنرى تشترك مع الطرق الصوفية الأخرى في هدف واحد، ولو أن السبيل الذي تتبعه قد يختلف وقد يتناقض معها. وكان تشيع البكتاشية ودرجة ولائها لعلى فريداً بين هذه الطرق حين دخلت بلاد البلقان مع الغزو العثماني. فكانت تعتبره هو والنبي شخصاً واحداً، ومن خلاله هو بالتحديد كان لشهداء الإسلام من العرب الأولين أثر واضح على الإسلام في ألبانيا.(٤٤) يقول بابا رجبي:

« يناقش الباحثون عن الطريق مصادر التصوف مع المؤمنين بالتركيز على الأساس الإسلامي للتصوف ومكانة القرآن وتعاليم النبي. ولاقبل لكل فرد أن يفهم فلسفة الإسلام فهماً عميقاً. وذرية النبي وحدهم هم الذين يستطيعون تمييز دقائق الفكر الصوفي. وقد قال النبي محمد: "أنا مدينة العلم وعلى بابها". ولكي يدخل المرء حديقة المعرفة بالإسلام يجب أن يمر عبر البوابة، أى من خلال على العظيم. وقد قال النبي أيضاً: "على وريثي". والمقصود هنا ليس الوراثة بمعناها المادى، بل بالمعنى المعرفي.

وبعد وفاة النبي أسس على أول مدرسة دينية بالمدينة، وبدأ في تعليم فلسفة الإسلام. وبعد الشهادة في كربلاء ظلت المدرسة قائمة. وقام على التدريس بها مشاهير العلماء كالإمام زين العابدين ومحمد الباقر والإمام جعفر الصادق. وتوافد طلاب العلم من كل أرجاء العالم الإسلامي لدراسة فلسفتها الإسلامية. وبدأ الإمام جعفر الصادق في تدريس التصوف وهو ما جذب العديد من طلاب العلم، واستمرت المدرسة لقرون حتى عهد الشيخ بكتاش الولي. ويجل أتباع البكتاشية النبي وعلياً والأئمة الاثني عشر، ويؤمنون يأن طريق البكتاشية هو طريق على العظيم».

وكثير من الصفات التي تميز البكتاشية في تركيا وجدت طريقها بين الألبان، ولو أن الألبان كما اكتشفت مرجريت هازلوك(٤٥) قد صبغوا البكتاشية بطابعهم القومي. تقول هازلوك:

« تمثل البكتاشية عنصراً قوياً في تاريخ ألبانيا وسياستها. وقد تصالحت مع المسيحيين لدرجة أنستهم عداءهم القديم للإسلام، إلا أنها ظلت هي نفسها قوة نشطة داخل هذا الدين. وقد يهمنا أن نتقصى تفسير ذلك التناقض الظاهرى. أولاً ليس في

تنظيمها شئ غير عادى. فتسلسل الأتباع ودرجاتهم فيها لا تختلف كثيراً عما نجده عند سائر المسلمين عدا أنهم يتعرفون على بعضهم البعض برموز سرية. ويعلوهم الدراويش وتميزهم القلنسوات المضلعة الطويلة من اللباد الأبيض، وهم يتزوجون أو يحجمون عن الزواج تبعاً للفرع الذى يختارونه، ويتميز الأعزب منهم بوضع قرط فى إحدى الأذنين. وهم ملتحون كما هو مألوف عند رجال الدين فى الشرق عامة. وعامتهم يعيشون فى بيوت عادية، أما الدراويش فيقيمون بالضرورة فى تكية تقوم على عطايا المتدينين وأوقاف الموتى؛ والتكية دار للعبادة (عبادتخانه) يسكنها دراويش يدفنون حيثما توافيهم المنية؛ ولايلحق بها مسجد من النوع المألوف.

ويتم تعيين الدراويش من قبل البابوات الذين يرأس كل منهم إحدى التكايا، والبابوات أنفسهم لو كانوا من الفرع الأعزب يعينهم إما البابوات الكبار الذين يسمى واحدهم "خليفة" وهناك ثلاثة منهم فى ألبانيا وحدها، أو كبير رؤساء العزب (أخى دَده) المقيم بالتكية المركزية بآسيا الصغرى».

ويتميز البكتاشية فى ألبانيا وسائر مناطق البلقان بنوع من الانتقائية يتجاوز الحدود المتعارف عليها فى المناطق الأخرى. وتوجز مرجريت هازلوك معتقداتهم الأساسية فى الإيمان وتقديس الله ومحمد وابنته فاطمة وزوج ابنته على وذريتهما الحسن والحسين. ولعلى علاقة وثيقة خاصة بالنبى؛ فهناك دمج بين شخصيتهما حيث يتجسدان فى كيان روحى أسمى. ويروون عن النبى أنه قال: «أنا وعلىّ من نورٍ واحدٍ» ويقوم زعم أحمد رفعت فى كتابه **مرآة المقاصد** بأنه قال «مَن رآنى فقد رأى الحق» شاهداً على التشابه اللاهوتى المتبادل بين البكتاشية والمسيحية.(٤٦) ويؤكد ماسينيون(٤٧) على الطابع العددى والحروفى لهذا الربط. «فالهوية الإلهية لمحمد وعلى من المفاهيم الشيعية المغالية القديمة. وهى الأساس الذى تقوم عليه الدعوة الخطَّابية (فالقيمة العددية لمجموع الاسمين فى علم الجبر تساوى "رب" (=٢٠٢)». ويستدلون على ذلك بأحاديث نبوية غير مؤكدة.

وكان الأليان البكتاشيون يعتقدون أن الشخصية المزدوجة لمحمد وعلى تتمثل على الأرض فى شخص كل بابا، ويحق له بذلك أن يحظى بالتقديس. وكانت عقيدة البكتاشية

تشمل الأئمة الاثنى عشر وموسى ومريم وعيسى وما لا حصر له من الأولياء. والعبادة أمر سرى يخص المبتدئين. وتقام صلاة الجماعة بالمسجد الملحق بالتكية ويكتفى بصلاتى الصبح والمغرب دون الصلوات الخمس. ويجلس البابا بركنه الخاص يصلى أو يرتل بعض آيات القرآن، بينما يجلس الأتباع فى نصف دائرة من حوله مطاطئى الرأس بوصفه ممثلاً للإمام على. ويتم إشعال اثنتى عشرة شمعة رمزاً للأئمة الاثنى عشر على هيكل مدرج. ولا داعى عندهم للركوع فى الصلاة، والحضور الى التكية ليس إجبارياً إلا مرتين فى السنة. وبدلاً من رمضان يحتفى بذكرى استشهاد الحسن والحسين ابنى على بكربلاء. والتناسخ عقيدة راسخة بينهم وحب البشر والوطن مبدأ أخلاقى عام. وقبول المعاناة دون تذمر يعد أمراً مطلوباً؛ والعنف والظلم ينبغى تجنبهما. ويجب إبداء الخير والكرم للكل. والكفالة ومراعاة تقديم النذور من الأمور المطلوبة. ويتلقى البابوات تدريباً قاسياً لمرة واحدة على يد رؤسائهم بالتكايا أو فى حاجيبكتاش نفسها. وكانت هناك زوايا خاصة بالدراويش المتزوجين وأخرى للعزب، وكانت تقع بعيداً عن البلدان والمدن. وكانت زيارة الأولياء والقديسين شعيرة مشتركة بين المسلمين والمسيحيين. وكان يتم فى كل أوقات السنة؛ فتتم زيارة سفيتى ناعوم بأوهريد، والقديس سبيريدون فى كورفو والقديس الياس بجبل تومور وكانوا يربطون بيته وبين الولى عباسعلى.(٤٨)

وانتقائية البكتاشية تدفع للمقارنة بغيرهم من غلاة الشيعة -كالنصيرية ببعض مناطق الشام وآسيا الصغرى(٤٩) - ممن كانوا يعدون على حافة بلاد الإسلام. ولعل القزلباش الذين يقيمون فى ديلى أورمان ببلغاريا هم أكثر من يذكرون فى هذا الصدد. ومع ذلك فالبكتاشية لم يخرجوا عن نطاق أصول الدين فى نظر المسلمين جميعاً. ويخفى القزلباش هويتهم الحقيقية ويتظاهرون أمام جيرانهم الترك أو البلغار بأنهم من أهل السُّنة، وقد يدعون أنهم من البكتاشية، وهو أمر يتوقف على هوية من يتعاملون معهم. والبكتاشية والقزلباش على السواء يقدسون علياً ويعتبرون أنه والنبى محمد شخص واحد، ويمجدون الحسن والحسين ويقيمان الحداد عليهما. ومع ذلك فالبكتاشية يعترفون بأبى بكر وعمر وعثمان كخلفاء شرعيين. وكلتا الفرقتين تهملان الصلوات الخمس وصوم رمضان. إلا أن البكتاشية يؤمنون أن هذا بسبب تركيزهم على جوهر العقيدة دون مظاهر الدين الشكلية.

وهناك اختلاف جوهرى بينهم وبين القزلباش فى بعض النواحى المهمة. فالإمام على تجسيد لله الذى تبدى فى أقانيم متعددة. وقيل على كان عيسى هو الابن والكلمة والمخلِّص والشفيع. ويتمثل الله عندهم فى ثلاثة: فعلى هو الأب، وعيسى هو الابن، ومحمد هو النبى؛ ومريم عندهم هى الأم. وعلى المستوى الأدنى من الألوهية هناك خمسة كائنات: كبار الملائكة ويقابلون الأيتام الخمسة عند نصيرية الشام. ومن تحتهم الاثنا عشر نائباً ويقابلون النقباء عند نصيرية الشام. وهم لايجلون الشيطان، بل يعتقدون أنه متجسد؛ ويتبدى فى شخص يزيد وذريته. وفى الشعائر الليلية تقام الصلاة تكريماً لعلى وعيسى وموسى وداود. والكفارة مفروضة ومطلوبة ومعترف بها. ويتلقى العابد الخبز والنبيذ بعد أن تتم مباركته. وتُذبح شاة أحياناً ويوزع لحمها على الحاضرين. كما يحتفلون بالعديد من الأعياد المسيحية ومنها الفصح. ويربطون بين الياس والخضر. والشيخ الأكبر عندهم (دَده) وسيط بين الله والإنسان، فى حين أن أعلى وليين عند القزلباش هما ذرية على. ويقدسون العديد من أضرحة الأديان والفرق الأخرى، بما فى ذلك تكية حاجيبكتاش. وهناك بقايا وثنية تتخلل نسيج المعتقدات الشعبية كعبادة الشمس والقمر والأنهار والجداول وتقديس أشجار المرتفعات.(٥٠)

ومع أن أنشطة الطرق الصوفية كانت على نطاق أضيق فى البوسنة وكوسوڤا، فقد وجدت فى بلغاريا فى الفترة بين الحربين العالميتين. يقول تاديوز كوڤالسكى:

«الحياة الدينية للأتراك البلغار تقدم عدداً كبيراً من الظواهر الغريبة وتحتاج لمزيد من اهتمام العلماء، فهناك ظواهر مماثلة لم تختف تماماً فى تركيا على أثر الإصلاحات الجذرية الأخيرة. وأولها الفرق الدينية ذات الطابع الصوفى. وكان هازلوك أول من نبه الى مدى الدعاية البكتاشية فى بلغاريا فى العصور السالفة. وبناء على المعلومات التى قدمها هذا الباحث يجب ألا يكون هناك أية تكايا بكتاشية نشطة فى البلاد. إلا أن الحقائق التى قدمها عن الموضوع لاتتسم بالدقة. فالفرق الإسلامية فى دلى أورمان والتى تعرف بالعلويين والقزلباش(٥١) لها علاقات وثيقة بالحركة البكتاشية. وفى تلك الدراسة المهمة عن تكية دميربابا البكتاشية تطرق بابنجر الى مسألة التوجهات

الدينية بالمنطقة وأكد على اهمية الدعاية الشيعية عند أتراك البلقان. وقد تكون للعادات الرياضية السائدة بمنطقة دلى أورمان والتى تتجلى فى طيران الرياضيين الشعبيين في الموالد وتصحبها احتفالات دينية متنوعة علاقة ما بعقيدة دميربابا الولى الذى سبقت الإشارة اليه. والى جانب البكتاشية هناك فرق دينية أخرى. وقد زرت تكية صغيرة فى روسكوك تطبق الأحكام الشاذلية. وفى كل أنحاء البلاد يصادف المرء تكايا واضرحة لها هوية دينية مزدوجة وأضرحة يرتادها المسلمون والمسيحيون على السواء».

ومن بين الحرفيين الأتراك بمدن كروسكوك ورازجراد وشومن وإسكى جوماجا نصادف بقايا شبكة قديمة من التنظيمات ترتبط بالحياة الدينية ارتباطاً وثيقاً.(٥٢)

الطرق الصوفية غير الشيعية فى البلقان

فى دراساته البعيدة المدى لزرع الطرق الصوفية فى كل أرجاء ماكان يعرف بيوغسلافيا يؤكد جمال تشيهايتش على الطابع الأصولى الغالب على معظم الطرق الصوفية وخاصة فى البوسنة والهرسك حيث كانت البكتاشية التى يقول ألكسندر پوپوڤيتش أنها «كانت أشهر طريقة ببلدان جنوب شرق أوربا»(٥٣) أثراً مبكراً على البلقان ككل ولو أنها أخفقت فى البقاء به. وانتشر الإسلام في البوسنة والهرسك بعد غزو الأتراك لهذه المناطق مباشرة (البوسنة ١٤٦٣ والهرسك ١٤٦٥-١٤٦٤). وكان نشاط الاتجاه الدينى السنّى قوياً منذ بدء انتشار الإسلام بها. وقام هذا الاتجاه بمكافحة كل أشكال الممارسات غير السنّية بتأييد من السلطات العثمانية.

اتبع الولاة العثمانيون والمجتمع الإقطاعى العثمانى سياسة حماية الإسلام السنى ودعمه. فأنشأوا التكايا للطرق الصوفية السنّية خاصة المولوية (والتى لم تختف حتى الآن)؛ والخلوتية التى لاتزال حية فى البوسنة وكوسوڤا ومقدونيا، والرفاعية والنقشبندية (بكل جذورها التاريخية فى إسلام آسيا الوسطى كالبكتاشية) والتى لاتزال موجودة فى البوسنة الى يومنا هذا،(٥٤) والقادرية وفى فترة لاحقة التيجانية بألبانيا وغير ذلك من الطرق.

أنشأ عيسى بك إسحاقوڤيتش «دوق» ماعرف بالأقاليم الغربية (٤٠– ١٤٤٦) تكية مولوية بسراييڤو فى سنة ١٤٦٢. كما أسس اسكندر باشا إبان ولايته الثالثة على البوسنة (١٤٩٩–١٥٠٥) تكية للنقشبندية بسراييڤو أيضاً فى حوالى عام ١٥٠٠. وأنشأ الوالى البوسنى الشهير خسرو بك الفاتح (٢١–١٥٤١) خانقاه للطريقة الخلوتية بسراييڤو قبل ١٥٣١. وفى القرن السابع عشر أنشأ حاجى سنان أغا التاجر الكبير تكية سنان أغا للطريقة القادرية بسراييڤو. وهكذا فقد لعبت هذه الطرق دورها لا فى نشر الإسلام والتصوف وحسب، بل فى صد الهرطقة أيضاً.

وكان للدراويش أنفسهم دور خاص فى إقامة هذه الزوايا التى أصبحت بمرور الزمن نواة لمستوطنات أكبر. وبدأت هذه العملية فى القرن الخامس عشر بشرق روملية حيث كانت هناك مستعمرة لعدد كبير من السكان من الأناضول، وخاصة فى تراس وسيريس وتيسالى ومقدونيا. وكان الدراويش وشيوخهم (أخى) فى زواياهم الكثيرة العدد يؤدون واجبهم بتقديم الخدمات للسياح كما تقدمها الخانات على الطريق، ونشأت المستوطنات حولها. ويلاحظ وجود نفس نمط النمو فى البوسنة ولو لدرجة أقل. ومن أقدم الزوايا بتلك المنطقة زاوية عيسى بك التى أنشئت فى عام ١٤٦٢، وتنص وقفيتها على جعلها خاناً ومطبخاً عاماً. وأقيمت زاوية إياس باشا فى ڤيسوكو فى عام ١٤٧٧. وأقام الدرويش مصلح الدين زاوية بروجاتيكا قبيل عام ١٤٨٩. وفى حوالى عام ١٥١٩، أقيمت زاوية حمزاوى على الطريق من سربرينيتشا الى زڤورنيك. وفى زفورنيك نفسها أنشأ بهشى بك مطبخاً عاماً وزاوية فى عام ١٥٣٠. وفى أواسط القرن السادس عشر أنشئت زاوية فى بروساك، وفى أواسط القرن السابع عشر لعب الدراويش دوراً مهماً فى إقرار مسألة وقف اسكندر.(٥٥) وترجع العلاقة الشخصية الوثيقة بين الحاكم والدراويش الى عهد عيسى بك. يقول ڤلايكو پالاڤسترا:

«كان عيسى بك إسحاقوڤيتش الابن الثانى لإسحق بك والياً على إقليم برانكوڤيتش ثم على سنجق البوسنة (٤–١٤٦٨). وفى ربيع ١٤٤٨ اجتاح البوسنة، وبعد تخريبها احتل منطقة ڤريبوسنة وقلعة هوديدييد. وفى سنة ١٤٦٣ لعب دوراً

حاسماً فى القضاء على مملكة البوسنة. ووضع أساس سراييڤو الحالية التى استمدت اسمها من قصره. وفى صيف ١٤٦٤ تم تنصيبه والياً على سنجق البوسنة للمرة الثانية. وورد ذكره لآخر مرة عام ١٤٧٢. وقد بُنى جامع السلطان عل صورته الراهنة فى القرن السادس عشر بموقع الجامع الذى يرجح إنشاؤه قبل ١٤٦٢ وأهداه مؤسسه عيسى بك للسلطان محمد الثانى الفاتح وأطلق عليه اسمه».

ولم يهمل عيسى بك التصوف. يضيف ڤلايكو پالاڤسترا قائلاً:

«فى الجزء الغربى من مدينة سراييڤو القديمة هناك جامع ينسب لشيخ مغربى. وحين جاء عيسى بك الى سراييڤو اتى بصحبته شيخ من المغرب أنشأ الجامع فى موقعه الحالى».

وأصبحت سراييڤو منذ ذلك الحين مركزاً للتصوف وطرقه. ولاتزال تعقد به حلقات الذكر (الحضرة) بتكايا الطرق على اختلافها. وفى عهد أسبوت الذى ترجع كتاباته الى عام ١٨٩٠ كانت هذه الأذكار تحتفظ بالحركات التعبيرية التى لاتزال حية فى كوسوڤا ولو أنها تعتبر من السمات المميزة الخاصة بالطرق الصوفية فى الهند والمشرق العربى:

«وأكثر لقاءات الدراويش تكراراً كانت تعقد فى رمضان؛ وقد شاهدنا فى أحد أيام الجمعة إحدى حلقات ذكر الدراويش. وفى حوالى العاشرة مساءً، اتجهنا الى تكية سِنان التى تقع فوق تل على الضفة اليمنى من نهر ميلياسكا. وهذه التكية تستمد اسمها من اسم منشئها المتصوف البوسنى الشهير الذى اشتهر بالعرافة أيضاً. ووجدناه مكاناً هادئاً منعزلاً تحيط به الأطلال. وتلقينا تحذيراً من صعود السلم الخشبى إلا بحذر، وأن نتخذ أماكننا فى هدوء فى البهو الخشبى الفسيح، لأن الشعائر كانت قد بدأت بالفعل. وكان البهو الفسيح المقبى مضاء بنور خافت. ووقف أمامنا وظهره للمحراب شيخ ذو لحية بيضاء وطلعة مكفهرة يرتدى عباءة باهتة وعمامة خضراء. ووقفت أمامه حلقة من حوال عشرين رجلاً يرتدون الملابس التى يعرف بها مسلمو سراييڤو، وكانوا من السقاة والتجار والحرفيين. ولما كان الإسلام لايعرف الرتب الكهنوتية فإن الدراويش لايقفون فى ترتيب معين كما يفعل الرهبان المسيحيون مع

انهم يشبهونهم فى الزهد والنسك. وكانت الشعائر تختلف عن تلك التى رأيتها فى قلب العالم الإسلامى. وأعقب ذلك مشهد لم أشهده من قبل؛ فقد شرع أحد الدراويش فى إطفاء الأنوار مع دورانهم، بينما بدأ الآخرون واحداً تلو الآخر فى الاقتراب بكل إجلال من الشيخ الذى ظل واقفاً أمام المحراب، وركعوا بين يديه؛ وبعد التحية بدأ كل منهم فى معانقة الشيخ مرتين، ثم ينسحب فى صمت ليعقبه آخر. وكانت البساطة والتلقائية والتعاطف الحميم الذى بدا فى هذا المشهد الصامت فوق الوصف. وبانطفاء المصابيح واحداً تلو الآخر مع انسحاب كل من الدراويش من أمام الشيخ اخذ المكان يزداد إظلاماً وظل الشيخ واقفاً وحده لا يكاد يُرى فى الضوء الخافت. كان رفاقى قد غادروا المكان، أما أنا فقد انتزعت نفسى بصعوبة من هذا المشهد بكل ما به من أحاسيس عميقة ونبيلة» .(٥٧)

وقد لعبت التكايا دوراً مهماً فى نشر اللغة العربية وتعاليم الإسلام فى منطقة بلجراد وشمال صربيا. فإلى جانب دورها الاجتماعى كان لها دور ثقافى أيضاً؛ فكانت مركزاً لنقل الثقافة لأتباعها. وكان الدراويش يتصيدون المعرفة من مصادر التصوف وكرسوا أنفسهم للكتابة وقرض الشعر. وكانت كل تكية تضم مكتبة تحوى مخطوطات تتعلق بالتصوف. وكان بها بعض الدراويش يقومون عل نسخ المخطوطات. وقد ازدهر الأدب الصوفى فى هذه التكايا وقد دون معظمه شعراً. وقد امتد تأثير الطرق الصوفية وأفرعها فى العالم الإسلامى الى بلجراد، وبلغ عدد التكايا فى مطلع القرن السابع عشر سبع عشرة تكية. وأدت الأحداث التى حلت ببلجراد إبان الحرب الى هدم التكايا وتدمير مخطوطاتها وأدبها وثقافتها فلم يبق لنا من تراثها شئ.(٥٨)

القادرية

وقد تقدم مراجعة عدد من هذه الطرق الأخرى صورة متوازنة لعلاقة تصوف البلقان بنظيره الإسلامى الأوسع نطاقاً وخاصة فى آسيا الوسطى. فالقادرية مثلاً من أوسع الطرق الصوفية انتشاراً. وقد أسسها عبدالقادر بن أبى صالح جنگيدوست الذى ولد فى گيلان بفارس فى عام ٤٧٠هـ (١٠٧٧م). وقد ذهب الى بغداد وقضى معظم حياته كواعظ

حنبلي. وبعد وفاته فى عام ٥٦١هـ (١١٦٦م) نسب له أتباعه تعاليم صوفية. واتسع نطاق طريقته بعد وفاته وتحولت الى طريقة صوفية كبرى وحظيت بالمكانة الأولى فى العالم العثمانى فى فترة لاحقة. وأنشئت تكية سنان القادرية بسراييڤو فى القرن السابع عشر. وأنشئت تكية فى پريزرين بكوسوڤا فى نفس الفترة.

ومع ذلك فالتاريخ المبكر لقادرية كوسوڤا يرتبط بشيخ آخر من فارس. ويقال إن هذا قد حدث فى أواخر القرن التالى. فقد أتى الشيخ حسن الخراسانى كدرويش رحال الى سكوبيه عاصمة مقدونيا التى كانت في ذلك الوقت مركزاً لطريقة صوفية كانت قد أقامت تكيتها الخاصة بها. وانضم الشيخ حسن للشيخ الآخر الذى طلب منه أن يأخذ حجراً ويرميه الى أبعد مسافة ممكنة، وأن يبنى تكيته حيثما يسقط الحجر. وسقط الحجر فى پريزرين على مسافة مئة كيلومتر. ولايزال الحجر محفوظاً، ولاتزال التكية قائمة حتى عهد شيخ الطريقة وقت تدوين هذا الكتاب، وهو الشيخ عبدالقادر. وبعيداً عن پريزرين كانت لمدينة جياكوڤا اهميتها فى نشر القادرية فى كوسوڤا. وهى ترتبط بصورة خاصة بحياة شيخ الإسلام الذى عاش بها بأوائل القرن التاسع عشر، وكان تاجراً حقق ثراء واشترى أراضٍ. وخرج للحج وزار بغداد، ولكن فى طريقه جنوباً ضل الطريق فى صحراء جزيرة العرب ولم ينج إلا بكراماته. فقد وعى شيخ القادرية فى بغداد بما سيعانيه فأرسل اثنين من أتباعه من البدو لإنقاذه. وتمت إعادته الى بغداد حيث ظل بها ستة أشهر قضاها فى زيادة التبحر فى الطريقة القادرية. وتولى منصب الخليفة وعاد الى جياكوڤا. وكان يمتلك أراضٍ بعدد من القرى منها دميان وبوستوسل ورادوست، فتنازل عن ثروته لدى عودته من بغداد ووزعها على الدراويش والفقراء. ورفض التنازل عن ثروته لولديه، لأن هذا فى نظره لايليق برسالته الدينية؛ بل من واجبه أن يعلمهما الحقيقة، وانتشرت الحكايات حول كراماته وقدرته على السفر بسرعة كبيرة وتوزيع الثروات على الفقراء. وأسس «أسرة مقدسة» من خلال ذريته من زوجتيه. فولدت له الأولى:

١– الحاج الشيخ محمود

٢– الحاج الشيخ صادق

٣– الدرويش زين العابدين (توفى ١٩٧٧ وبوفاته انتهى الفرع)

٤- الحاج الشيخ حقى (توفى ١٩٧٧)

وأنجبت له الأخرى:

٥- الدرويش يونس

٦- الشيخ إبراهيم

٧- الحاج الشيخ عبدالرحيم

٨- الشيخ إسلام

٩- الشيخ عزيز (وكان فى الثلاثينيات وشيخ تكية جياكوڤا إبان تدوين هذا العمل).

ولد الشيخ حقى فى جياكوڤا فى ١٣ يناير ١٩١٣، وقد درس وعمل بالتجارة ولكن بوفاة والديه كان عليه أن يكرس كل وقته لإعالة أسرته وأصبح إماماً بالجامع المحلى واستمر كذلك لمدة ثلاثين عاماً. وكان فى ذلك الوقت مسئولاً عن تكية القادرية، وبجهوده أعيد فتح تكايا القادرية بكوسوڤا ومقدونيا، وأنشئت تكايا جديدة وأعيدت الحياة لتكايا أخرى قديمة منها مقر الطريقة القادرية بسراييڤو بعد إغلاقه لفترة طويلة.

لعبت القادرية دوراً مهماً فى تشجيع الأدب الإسلامى بالبوسنة وكوسوڤا، فعمل الشاعر درويش محمد جورانى الذى ولد بسراييڤو فى عام ١٧١٣ بكل جد للحفاظ على التكية بها. ويذكر محمد موفاكو أربعاً من تكايا القادرية لاتزال قائمة بجياكوڤا.(٥٩)

وكان من أبرز شعراء الصوفية البوشناق سواء فى اللغة التركية أو الألياميادو (السلافية البوسنية المكتوبة بالخط العربى) حسن قائمى بابا (ولد بسراييڤو حوالى ١٦٣٠ وتوفى ١٦٩١)؛ وقد ظل يعتبر من كبار رجال الخلوتية لمدة طويلة، إلا أنه كانت له ميول للطريقة القادرية، مما وسع من دائرته الصوفية، وهو أمر أثبتته دراسة ياسنا شاميتش لديوانه.(٦٠) وكان أول أساتذته الروحيين شيخ من الخلوتية يقيم بصوفيا. ولكنه انضم فيما بعد الى القادرية وأدار تكية سنان بمدينته.

وعن هذه المنشأة يقول الدكتور عبدالرحمن زكى فى مقاله عن مسلمى يوغسلاڤيا وتراثهم (ونشر فى المجلة [سجل الثقافة الرفيعة]، العدد ٤٤، ١٣٨٠ / ١٩٦٠، ص٢٥) إن السلطان مراد الثالث ساهم فى إنشائها إلا أن الفضل فى إنشائها يرجع للحاج سنان أغا

الذى كـان من تجار سـراييڤـو الأثرياء. ويضيـف أن التكيـة قد بنيت من الحـجر المنحـوت بعنـاية، وأن أهم أجـزائهـا السـمـاخـانة حيث كـان الدراويش ينشـدون أورادهم يرددون أشعارهم الروحية والصوفية. ويزدان سقفها بالزخارف الخطية. وفى كتاب د. شاميتش نجد وصفاً دقيقاً لأصل هذه التكية (سبق أن أوردنا وصف أسبوت لها)

« كانت تكية الحاج سنان (١٦٤٠) من أجمل آثار القرن السابع عشر بسراييڤو. ويرى أوليا چلبى الذى مر بالبوسنة فى القرن السابع عشر (حوالى عام ١٦٥٠) أنها من أشهر تكايا المنطقة وأجملها. وكانت هذه التكية خاصة بالطريقة القادرية. وهناك روايتان لتاريخ إنشائها. تقول الرواية الأولى أنها بنيت على يد التاجر البيسنى سنان أغا بوصيـة من ابنه مـصطفى باصـا سلحـدار السلطان مـراد الرابع (٢٣-١٧٤٠). وتذكر الرواية الأخرى أنهـا بنيت على يد السلحـدار مصطفى باشـا نيـابة عن والده سنان أغا.

وهى تقع حـالياً على إحدى روابى سراييڤو بحى سَكرجية بجوار جامع ڤربانيوسا وجبانتـه. وهى مبنية من الحجر المنحوت. ويؤدى بابهـا الى صحن يضم أضرحة الشيوخ؛ وضريح سنان أغا وزوجته بالجبانة خلف الصحن. والى اليمين نجد الحجرات التى يقيم بها شيوخ الزمان. والى شمال التكيـة نجد المسافرخانة والغرفة التى يتم بها علاج المرضى؛ وتليهمـا السـمـاخانة. والمحراب الى اليسار، والسلم المؤدى الى شرفات السـمـاخانة الى اليمين. وقد علقت على الجدار أدوات موسيقية مختلفة ومسبحة ضخمة. وقد تركت بقايا حلية معمارية على الجدار. وعلى الأرضية نجد عدداً من البسط وفراء الغنم للصلاة ». (٦١)

واضطر حـسن قائمى لمغـادرة سـراييڤـو على أثر مشـاركته فى حـركة عصيـان. وأقام بزڤـورنيك وتوفى بهـا حوالى عام ١١٠٣هـ (١٦٩١م). وقد ترك أكبر أثر له فى أشعاره وعلى حياة الدراويش بالمدينة. وضريحه فى كولة على مقربة من زفورنيك. وأقيمت بجوار ضريحه تكية فى فترة لاحقة. وكان حسن قائمى شيخاً لتكية أخرى تعرف باسمه على الضفة اليسرى من نهر ميلياكا بشارع الجمهورية بسراييڤو. وكانت التكية فى الأصل منزله

ثم تحول الى تكية فى عام ١٠٧٩هـ (١٦٦٧م)؛ وهى تخص الخلوتية إلا أن شاميتش يؤكد أن اسم حسن قائمى يرتبط بقادرية زفورنيك فى المقام الأول.

وأعماله الشعرية عبارة عن ديوانين بالتركية وبعض القصائد التعليمية بالألياميادو. وديوانه الثانى بعنوان واردات (خواطر صوفية) ويحوى تأملات عن أحداث مستقبلية من بينها الغزو العثمانى فى عام ١٦٦٩. أما ديوانه الأول فيضم مجموعة غنية من القصائد الصوفية الرمزية. ويدافع فيه عن عقيدة وحدة الوجود ويبدى ولاء شديداً لعبدالقادر الجيلانى ويصفه بأنه «ولى الأولياء» و«روح المكان» و«ملك الأولياء شرقاً وغرباً». وبعون منه سيتم استئصال شأفة العنصر الأبيض (بنو الأصفر) فى نهاية الأمر. ويتميز شعر حسن قائمى بقوة الإيقاعية، ذلك أن الغرض من قصائده كان إعداد القلب للمشاركة فى الذكر فى تكية صوفية.

المولوية

أصبحت المولوية من الطرق الصوفية المهمة بالبلقان وخاصة فى منطقة البوسنة والهرسك. ويلاحظ ذلك حسب قول جمال تشيهاييتش فى تأثير فكر جلال الدين الرومى على شعراء البوسنة وأدبائها وفى الأسلوب الذى أصبح للطريقة به دور مؤثر فى صياغة الحياة الاجتماعية والاقتصادية بالبوسنة. ووجود الطريقة مسجل منذ القرن الخامس العشر حين أنشئت زاويتها بسراييڤو (وقبلها فى شيهوڤوى كورية ثم فى بِندباشا). وكانت الشخصية النشطة فى هذا المجال عيسى بك إسحاقوڤيتش والى ماكان يعرف بالأجزاء الغربية (٤٠-١٤٤٦)، وسنجق بك البوسنى الثانى (٤-١٤٦٩). وأنشئت تكية على الضفة اليمنى لنهر ميلياكا على حدود المدينة قبل حملات السلطان محمد على البوسنة فى عام ١٤٦٣. وكان المبنى يضم مضيفة (مسافرخانة) وهى نزل يستضاف فيه الفقراء من علماء المسلمين والجنود وعابرى السبيل. وكان يتم طهى اللحم والأرز والخبز ويقدم بلا مقابل، ويوزع مايتبقى منه على أطفال سراييڤو من الفقراء. وكانت مدة الاستضافة ثلاثة أيام. ومن وصف أوليا چلبى للزاوية المولوية فى سياحته (سياحتنامه) يبدو أنها كانت مركزاً دينياً نشطاً. ويسجل مؤرخ سراييڤو ملا مصطفى باشسكيا عملية ترميم شاملة للتكية فى عام ١١٩٦ هـ (١٧٦٢م). واستمر العديد من أنشطتها حتى القرن العشرين.

كانت التكية أحد مراكز تدارس مثنوى جلال الدين الرومى وإنشاد أبياته. وكان عدد من أدباء البوسنة وشعرائها أعضاء بالطريقة المولوية، ومنهم من كتب ونظم بالفارسية والتركية على السواء. وكانت أعمالهم المولوية تتناول موضوعات من قبيل العشق الكونى والتسلح الأخلاقى والتسامى بالروح الى الجمال المطلق. ومن سمات هؤلاء الكتّاب والمفكرين النزعة الإنسانية والتسامح وترحيبهم بالأعضاء الجدد. ويشير تشيهاييتش الى النجاح الذى حققته الطريقة بين المسيحيين الأرثوذكس ببعض مناطق البوسنة والهرسك.

وهناك أربعة شعراء معروفين تأثروا بتعاليم الرومى فى المناطق المسلمة من يوغسلافيا، وهم درويش باشا بايزيد أغازاده (بايزيداجيتش) الموستارى (توفى ١٦٠٣) الذى نظم نظيراً لمثنوى جلال الدين الرومى بالإضافة الى قصائده فى مدح بلدته موستار؛ وحبيب حبيبى دَده (توفى ١٦٤٣) وكان ينادى بترك متاع الدنيا الزائل؛ رجب دَده عدنى (توفى ١٦٨٤) وكان رئيس التكية ببلجراد وكتب شروحاً مسجعة بعنوان نخل تجلى لغزليات مثنوى الرومى؛ وحسن نظمى دده (توفى ١٧١٣) الذى تأثر بالمثنوى لدرجة بعيدة وخصص ديوانه للتوكل على الله والإخلاص له.(٦٣)

وعلى خلاف المولوية كانت للبكتاشية أهمية أكبر ولعبت دوراً أهم فى الحياة الدينية والاجتماعية بمقدونيا وكوسوفا فى القرنين السابع عشر والثامن عشر. وكانت الصلة بين البكتاشية والألبان من أوضح أسباب ذلك. وكان للولاة الذين حكموا مقدونيا وألبانيا فى هذين القرنين علاقات وثيقة بالبكتاشية. وكان من أتباعها الإنكشارية -من أصحاب الضيع(٦٤) غالباً- وضباط الجيش والحرفيون وبعض الفلاحين الأحرار. ومع ذلك فالبكتاشية لم يثبتوا وجودهم إلا فى تلك الحقبة مع أن العديد من تكاياهم كانت قد أنشئت قبلها فى عدد من مدن مقدونيا وكوسوفا.

الخلوتية

مؤسس الطريقة الخلوتية هو عمر الخلوتى الذى توفى فى تبريز فى عام ٨٠٠هـ (١٣٩٧م). وهى تستمد اسمها من الخلوة التى اشتهرت فى الطريقة الكُبراوية الأقدم منها زمناً بآسيا الوسطى. والخلوة هى الدخول فى عزلة لفترات قد تمتد لأربعين يوماً والصوم من

طلوع الشمس الى غروبها فى عزلة انفرادية. وقد بدأ الخلوتية كطريقة فرعية من الطريقة السهروردية ، ووصلت حتى شيروان بالقرب من باكو وانتشرت بين التركمان القرة قويون بآذربيجان. وبعد غزو القسطنطينية انضم اليها كثير من الأتباع من سكانها وبين صفوف القوات العثمانية. وقد نشأت الطرق الفرعية فى العديد من بقاع الأناضول وسوريا ومصر. فى البداية أدت الدعوة الخلوتية الى شك السلطات وكانوا على خلاف مع علماء الدين حول عدد من القضايا؛ إلا أنهم تحولوا الى نمط من التصوف أقرب الى السنّية. وانتعشت الطريقة فى عهد سليمان العظيم (٩٢٦-٩٧٤هـ/ ٢٠-١٥٧٤م)، وفى القرنين السابع عشر والثامن عشر أنجبت عدداً من الشيوخ والعلماء النابهين. وفى مطلع القرن الماضى أنجب فرع القراباشية من الطريقة مصطفى كمال الدين البكرى الشيخ الدمشقى (توفى ١٧٤٩) الذى قام بأسفار شاقة للدعوة وضم الأتباع وممارسة نفوذه بكل من سوريا ومصر. وبينما أعلن العديد من أسلافه اتباعهم لفكر ابن عربى فيما يتعلق بوحدة الوجود، كان هو نفسه يعارض الآراء الأحدية أو بالأحرى الأحدية اللاهوتية ويؤكد على الفصل بين الله والروح البشرية.(٦٥)

وبعيداً عن البوسنة والهرسك، فالخلوتية كانت وربما لاتزال تمثل أوسع الطرق الصوفية انتشاراً فى كوسوفا ومقدونيا. وينقسم أعضاؤها الى ثلاثة أفرع رئيسة: القراباشية وعتباتها (آستانه) فى بريزرين ومؤسسها الشيخ عثمان بابا من سيريزا وقد أنشأ تكيته حوالى عام ١٦٩٩ أو ١٧٠٠. وقد ظهرت أفرع عديدة لها فى ألبانيا وفى منطقة اسكوبية. والجراحية التى عرفت باسم الشيخ نور الدين الجراحى الذى ولد باسطنبول فى عام ١٦٧٣، وقد رحل فيما بعد الى مصر ولكنه عاد الى اسطنبول حيث توفى فى عام ١٧٢٠. وله عدد من التكايا بمقدونيا.

والحياتية طريقة صوفية فرعية ذات أهمية محلية كبرى أسسها الشيخ محمد حياتى الذى ولد فى بخارى(٦٦) ويقال إنه وصل الى كيتشيڤو فى مقدونيا عام ١٦٦٧. وقد رحل فيما بعد الى أوهريد حيث توفى فى مطلع القرن الثامن عشر. يقول هازلوك إن التاريخ المدون على بوابة تكيتهم فى لياسكوڤيك (١٢١١هـ/١٧٩٦م) يؤكد دقة تاريخ وصوله

الى مقدونيا. ويشير الشيخ أحمد سرى بابا فى **الرسالة الأحمدية** الى أن تكية البكتاشية (التى أسسها بابا عابدين فى عام ١٨٨٧) كانت موجودة أيضاً بهذه البلدة التى تقعْ داخل البانيا شمال الحدود اليونانية.

النقشبندية

كانت النقشبندية قد نشأت أصلاً على يد "السادة" (خواجگان) البخاريين تحديداً وبهاء الدين نقشبندى (١٨-١٣٨٩). ومن الصلات القديمة بينها وبين البكتاشية ماكان من خلال شخص أحمد يسوى الذى كان موضع احترام كل منهما.(٦٧) وقد دخلت تركيا على يد شيوخ من ماوراء النهر. كما حظيت بدعم أباطرة المغول بالهند، وكان مقار الطريقة بسوريا قد تأسست على يد داعية من الهند. وفي القرن الثامن عشر تعززت سمعتها فى دول آسيا العربية من خلال أسفار وكتابات الشيخ عبدالغنى النابلسى الذى انضم لأتباعها لمراقبة قواعد الشريعة وللمشاركة فى «الذكر الخفى» (التأمل الصامت) كما يزعم عبدالخالق غوجدوانى (توفى ١١٧٩ أو ١١٨٩هـ) ونهجه فى هذا الصدد يختلف عن نهج الياسوية حيث كان الذكر «الذكر الجهرى» (ذكر جهريه) يردد علانية بصوت مرتفع.(٦٨)

والتفرقة بين هذين النوعين من الذكر تعكس أصل كشف النبى لسر الذكر لصحابته. فالذكر الخفى كما يقول الشيخ أحمد سرى بابا فى **الرسالة الأحمدية** كان تقليداً أخذ عن الخليفة أبى بكر الصديق الذى كان يتأمل ذات مرة فى كهف مع النبى، فأتاه وهو فى حالة تأمل عميق وعيناه مغلقتان. أما الذكر الجهرى فكان تقليداً أخذ عن على بن أبى طالب الذى أمر أن يجلس فى حضرة النبى وأن يغلق عينيه ويصغى حتى يتلقى الذكر الثلاثى لكلمة التوحيد، مغفرة الله، على لسان النبى.(٦٩)

ولتأثرها الشديد بالحياة العامة لسواد الناس كانت النقشبندية تختلف عن سائر الطرق بطابع دينى بسيط. فعلى خلاف البكتاشية بولائها الشديد للإمام على، نجد أن الحلقة الأولى فى السلسلة النقشبندية للسلطة الدينية بعد التبى نفسه هى أبو بكر الصديق. وتباهى الطريقة بإسنادها الذى يدل على أن نهجها هو فى الأصل نهج صحابة النبى.(٧٠)

يقول حامد الجار الذى كتب باستفاضة عن هذه الطريقة(٧١) إن النقشبندية ظهرت لأول مرة فى البلقان فى القرن الخامس عشر فى شخص الملا عبدالله إلهى (توفى ٨٩٦هـ/ ١٤٩٠م) مؤسس الفرع التركى الغربى من الطريقة. وبعد ترحاله فى خراسان وماوراء النهر أصبح من تلاميذ ومريدى الشيخ خواجه عبيدالله أحرارت (توفى ٨٤٥هـ/ ١٤٤١م) بسمرقند. وبعد خلوة قاسية وصوم وتأمل عميق على قبر مؤسس الطريقة عاد غرباً كخليفة لأستاذه وعاش حياة نشطة باسطنبول. وانتقل فيما بعد الى ينيسى ڤاردار بمقدونيا ولو أن توسيع نطاق طريقته فى البلقان لايمكن الزعم بأنه بدأ بها.

بنيت أول تكية نقشبندية فى البوسنة فى عام ١٤٦٣ فى سراييڤو على يد اسكندر باشا والى روملية وحاكم البوسنة أربع مرات. وبنى بجوارها جسراً وخاناً (مسافرخانه) لإعاشة زوار التكية. وبنيت تكية نقشبندية أخرى بسراييڤو فى القرن التاسع عشر وهى تواصل عمل تكية اسكندر باشا التى لم يعد لها وجود. ويبين حامد الجار أن أعمق أثر للنقشبندية على المسلمين البوسنيين خارج سراييڤو كان من خلال التكايا الأخرى بمنطقة البوسنة. ويرجع تاريخ العديد من هذه التكايا الى القرن الثامن عشر ولاتزال على نشاطها فى الوقت الحاضر.(٧٢)

يمكن تمييز أهداف الطرق الصوفية وشخصيتها وعضويتها فى البوسنة والهرسك عن نظيراتها فى ألبانيا وكوسوڤا بعدة فروق. وهى فروق ليست ثقافية أو تاريخية. فقد لقى التصوف البوسنى يوماً بعض التبرم واتُهم بانتمائه للصفوة لأنه كان يتم التعبير عنه بلغات شرقية لم تكن تعنى شيئاً بالنسبة للبوسنيين عدا المعنيين منهم بدراسة التراث الصوفى بتلك اللغات.(٧٣) ومع ذلك يرى حامد الجار أن هذا الرأى واهٍ لأنه يقوم على معرفة غير كافية بالممارسات الصوفية فى التكايا. وقد تبين من إعادة استكشاف أدب الألياميادو البوسنى (بالخط العربى) والشعر المكتوب بالعامية أن العقيدة والأحاسيس الصوفية تحتل مكانة مهمة فى هذا الأدب.(٧٤) فيقال إن التصوف البوسنى يقوم على الذكر بما يتميز به من هدوء ووقار وبساطة. وهناك تناقض واضح بينه وبين حلقات الانتشاء وعنف التعبير عن الأحاسيس والتى يتسم بها التصوف فى كوسوڤا. ولكن أياً كان مايمثل حياة الطرق

الصوفية بسراييفو وفى البوسنة ككل حالياً، فشواهد الماضى تدل على أن التصوف هنا أيضاً كانت له شخصيته الفردية المتميزة ولم يخلُ من السمات غير السنِّية.

ترى كورنيليا سورابى أن الطرق الصوفية فى القرن الثامن عشر كان لها من الأهمية والمكانة مايجعلها مثار اهتمام أتباع حركة قاضى جاوجى المتشددة.(٧٥) كان قاضى زاده (ابن القاضى) الذى توفى باسطنبول فى عام ١٦٣٥ مصلحاً متزمتاً يسعى لإحياء حياة الطهر البسيطة التى عاشتها جماعة المسلمين فى حياة النبى. واستمر تأثير هذه التعاليم حتى القرن الثامن عشر بسراييفو، ولو أن حركته كانت محلية. وكان أتباع قاضى جاوجى يعارضون الطرق الصوفية بصورة خاصة. وتشير الحوليات التى يحتفظ بها مصطفى باسسكية (١٧٤٦- ١٨٠٤) الى هذه الهجمات، ومنها ما قام به شخص يدعى «أمير واعظ» وهو معلم بإحدى المدارس والقائم على حفظ تعاليم مؤسس فرقة قاضى جاوجى، حيث كان يهاجم الشيوخ والدراويش والتكايا والطرق الصوفية دون تفرقة. وكانت حلقات الذكر تُقاطع أحياناً. وقد انقسمت الدوائر الدينية فى البوسنة فى ذلك الوقت حول فضائل المتصوفة وطرقهم. ومع ذلك يبدو واضحاً من مثال كهذا أنهم كانوا على درجة من النشاط والفعالية لدرجة تثير حنق من يعارضون نشاطهم من حيث المبدأ.

الملامتية

كانت للطريقة الملامتية فى البلقان وخاصة فى البوسنة والهرسك أهميتها فى حقبتين ومنطقتين محددتين. كانت الحقبة الأولى ترتبط بالعثمانيين سواء من حيث العصر أو المكانة، وكانت تقوم على الشيخ حمزة البوسنى وذريته. وكانت الثانية حركة البانية حديثة العهد نسبياً وتتميز تاريخياً عن سابقتها، وهو ما يقوم مثالاً على مكانة التصوف عند البوشناق بصفة خاصة.

نشأت الطريقة بخراسان وتنسب لحمدون القصار (توفى ٢٧١هـ/ ٨٨٤م). وقد وردت عقائدها فى الرسالة الملامتية التى كتبها عبدالرحمن محمد بن الحسين السُّلمى (٣٣٠-٤١٢هـ/ ٩٤١-١٠٢١م). وتتجنب معتقداتها كل المظاهر الخارجية للتقوى أو التدين كالتباهى، بل إن كل الفضائل فيها يجب أن تؤدى بتكتم. كما أن الرغبة فى

الثواب الإلهى فيها قابلة للتدنى. والإخلاص الباطنى الخفى هو الحل الوحيد لهذا التناقض الظاهرى، حيث يمكن للمؤمن أن يؤدى به ما فرض عليه بمقتضى الآية ٥٤ من سورة المائدة:

﴿ يجهدون فى سبيل الله ولايخافون لومة لآيم ﴾

وتعاليم الملامتية اعتنقتها طرق أخرى وخاصة النقشبندية. وانتشرت رسالتها بصورة مباشرة أو غير مباشرة فى العديد من بقاع العالم الإسلامى بما فى ذلك شبه الجزيرة العربية. وكانت هناك صلة ما بينها وبين الفتوة واتحادات الطوائف، وهى صلة ترجع الى عهد حمدون القصار وأتباعه وتلاميذه ومنهم أبو حفص الحداد وعبدالله مُنازل.

وفى الامبراطورية العثمانية، كان الارتباط بين الملامتية والفرع الهرطقى من الطريقة البيرامية فى طائفة عرفت بالملامتية البيرامية أتباع الشيخ عمر السكاكينى (توفى ٨٨٠هـ/ ١٤٧٥م) هو الذى أرهص بتاريخها اللاحق وما شابه من عنف أحياناً. وتدل كتاباتهم فى القرنين السادس عشر والسابع عشر على اعتمادهم على أفكار الحلاج كتجاهل عقائد الفناء وفناء هوية الفرد فى الله والإيمان بتجلى الألوهية فى العضو الفرد بالطائفة. وكانت فكرة كهذه مرفوضة بالنسبة للعلماء السنِّيين ممن يذهبون الى أن إيمان الفرد زيفاً بتجلى السلطة الإلهية فى ذاته تجاهل للشريعة، وبالتالى إنكار للتمييز الواضح بين الحلال والحرام. كما وجد فكر الحروفية وصورهم التى شكلت تعاليم البكتاشية طريقه أيضاً الى الصورة الشعرية للملامتية اللاحقين.

وكانت الملامتية كطائفة داخل الامبراطورية العثمانية قد انتشرت فى مناطق البلقان فى تاريخها المبكر.(٧٧) وإذا كان الفضل فى إدخال عقائدها من الأناضول الى اسطنبول الى أوغلان شيخ الذى أعدم بتهمة الهرطقة بعد ذلك بعام أى فى عام ١٥٢٩، فمن المحتمل أن يكون أحمد الجمّال من هايرابولو بمنطقة تراس هو الذى أدخل تعاليمها الى أوربا. وقد يكون أحد خلفائه وهو إدريس المختفى هو الذى نشر الملامتية فى أواسط القرن السادس عشر فى رحلاته التجارية الى بلجراد وپلوفديف وصوفيا وأدرنة وجاليبولى. وفى عام ١٥٦٠، كانت عقائدها قد دخلت البوسنة وضربت بجذورها هناك. وتمت محاكمة الشيخ

الملامتي حسام الدين أحد خلفاء أحمد الجمال وأعدم بانقرة في عام ١٥٥٣، وتم إعدام الشيخ حمزة، أحد خلفاء الشيخ حسام الدين وهو بوسني المولد، باسطنبول في عام ١٥٦١ بعد فترة طويلة من الدعوة. وبإعدامه أصبح الشيخ حمزة شهيد قضية الملامتية. وقد فشل إعدام عدد من أتباعه في البوسنة بعد موته في القضاء على حركته. وكان له أتباع بالهرسك وفيما وراء حدود السنجق. وفي أوائل القرن السابع عشر كانت الملامتية قد تغيرت بصورة ملحوظة. فقد ازداد اتجاهها الى السنّية. وكان أحد مشايخها البوسنيين وهو حسين لامكاني (توفي ١٦٢٥)(٧٨) يدافع عن الرقص الدائرى في حلقات الذكر ولو أنه كان يرعى حدود الشريعة. وكانت نسبة كبيرة أيضاً من قادة الملامتية وأتباعهم ينتمون الى طبقة الحرفيين، وتشير إحدى قوائم المشتبه فيهم من البوسنيين في عام ١٥٨٢ الى اثنين منهم كفرّامين. ولعل أحدهما ويلقب بالخليفة كان عضواً بارزاً بإحدى الطوائف الحرفية.(٧٩)

وإنه لمن الصعب تقدير مكانة حمزة في التصوف البلقاني. فمما لاشك فيه أنه كان شخصية لها مكانتها في البوسنة والهرسك. وكان إعدامه في رأى طيب أوكيتش(٨٠) حدثاً دينياً جللاً في عهد سليمان العظيم؛ فقد أدين بالزندقة، وكان قادماً من منطقة كانت معقلاً للهرطقة حتى قبل البوجوميل. وكان اسمه الأصلي بالي، وكان رجلاً بسيطاً وربما كان أمياً، ولكنه كان يتمتع بشخصية قيادية عززتها حياة الزهد حيث كان يقتات على طعام الحيوانات الملقى في الطريق. وبعد وفاة الشيخ حسام الدين عاد الى سنجق زفورنيك بالبوسنة للدعوة لطريقته. وطبيعة تعاليم الشيخ حمزة وأسباب إدانته ليست واضحة في الروايات. ويستشهد طيب أوكيتش برسالة دونها محمد عميقي في عام ١٦١٤ في اقناع ابن أحد قادة الجيش (سپاهى) يصف فيها عقائد حمزة بأنها ضد العمل والكد وتعارض تفسير الأحلام وتتخذ موقفاً سلبياً من هذه الممارسات.

ويحظى المسيح باعتبار كبير عندهم، ولو أن طيب أوكيتش يشكك في الرأى القائل بأن حمزة كان يضع عيسى المسيح في مكانة أعلى من النبي نفسه.(٨١) وبعيداً عن تأثير حمزة على الإسلام في البوسنة، فقد كانت دعوته موضع حذر من جانب علماء الدين

الذين كانوا يعارضونه. فتعاون حسن كافي الآقشهري (Prusac, 1547-1616)(٨٢) كبير العلماء المحليين في العصر العثماني مع بالي أفندي قاضي قضاة سراييڤو (توفي ١٥٨٢) بهدف القضاء على حركة حمزة في البوسنة، ولكنه هو وعلماء غيره ساعدوا على تدعيم اتجاه سنّي قوي بها. يقول طيب أوكيتش:

«بفضله هو وغيره عُرف مسلمو البوسنة والهرسك بالإيمان الراسخ. وقل نشاط الفرق الدينية الموجودة في البلاد، كالنقشبندية والقادرية والمولوية والخلوتية والرفاعية، ليصبح مجرد أداء لبعض العادات الدينية دون أن تتمكن من المشاركة في الخلافات الدينية والفلسفية التي نشبت بين مختلف الطرق. ولم تتمكن الملامتية والبكتاشية من ترسيخ أقدامهما في المنطقة، على خلاف ماحدث بمقدونيا وألبانيا. صحيح أن عدداً كبيراً من البوشناق انضموا لهاتين الطريقتين، إلا أن هؤلاء كانوا ممن يسكنون خارج حدود البوسنة [كعبدالله البوسنوي (توفي ١٦٤٣) الذي كان ملامتي بيرامي وشارح شهير على فصوص الحكم لمحيي الدين بن عربي]». (٨٣)

وكان لثورة أتباع حمزة في عام ١٥٨٢ هدف سياسي وآخر ديني. وكان من أطلقوا الحركة قد حددوا من سيتولى مناصب السلطان والوزير والدفتردار وقاضي العسكر وما الى ذلك من مناصب. وتعرضت لقمع شديد حتى أن إبراهيم حفيد حمزة، وهو حرائري وله مؤلفات صوفية، اضطر لقضاء حياته في البلاد العربية وهو يحلم بعودة لبلاده البوسنة. وتوفي بالقاهرة في عام ١٦١٧. وقد ضمّن محمد محبي كتابه **خلاصة الآثار** (القاهرة، ١٢٨٤هـ، ص١٦-١٧) صورة له تنطق بالحزن والغربة، ولو أنها قد تلقي الضوء على شخصية ومعتقدات جده حمزة الذي لازلنا لانعرف عنه إلا القليل.

أما في يوغسلاڤيا فكان هناك فرع أحدث زمناً من الطريقة الملامتية يعرف "بالملامتية النورية" نشأ في القرن التاسع عشر. ولهذا الفرع أهمية خاصة نظراً للصلة الثقافية التي كانت تربطه بالبلاد العربية. وكان مؤسسه، محمد نور العربي، من طنطا بمصر، وقد سافر الى مقدونيا في تاريخ غير معلوم. وأقام لفترة قصيرة في پريزرين، ثم قضى معظم حياته في اسكوبية حيث كان يعرف باسم Arap Hodza (عرب خوجه: المعلم العربي). وتوفي

في عـام ١٨٨٧ (أو ١٨٩٧ في رأى تشيهايـيتش)(٨٤) وله ابنة تزوجت من عبدالرحيم فدائي أفندى الذى تولى المشيخة خلفاً لحميه. وكان له خلفاء مع أن تكية اسكوبية هدمت في عام ١٩٣٨. وقد أنشأ العربي عدداً من التكايا في كل من كوسوڤا مقدونيا.

كان العربي، حسب وصف ألكسندر پوپوڤيتش، رجلاً عالماً وكاتباً غزير الإنتاج باللغتين العربية والتركية، وله ما لايقل عن أربعين مؤلفاً، تم تحقيق ستة منها مدونة بالعربية ومحفوظة حالياً بمكتبة جامعة بلجراد.(٨٥) ويقدم محمد موفاكو تفاصيل عن تاثيره على الألبان بكل من كوسوڤا ومقدونيا:

« في النصف الثاني من القرن التاسع عشر لدينا شاعر يدعى الشيخ يونس Sheh Jenuzi الذى كان حضوره في أقصى الشمال في منطقة كوسوڤا. وقد ولد هذا الشاعر الذى أطلق عليه أبواه اسم حيدر في قرية بالقرب من مدينة توبليسا، حيث أنهى فيها المدرسة الابتدائية. ومع هجرة عائلته الى مدينة فوتشيرنا تابع دراسته في هذه المدينة لدى أستاذ اللغة والأدب العربي الحافظ عارف. وفيما بعد ذهب الى استنبول، حيث تخرج من كلية علوم الدين. وبعد عودته التقى في مدينة سكوبيه بالصوفي العربي محمد عرب هوجا الذى كان قد أتى من مصر لنشر الطريقة الملامية في المناطق اليوغسلاڤية »

ويضيف موفاكو أن محمد نور العربي كان قد أتى للمنطقة في بداية القرن التاسع عشر لنشر الطريقة الملامية وقد لقى اهتماماً كبيراً من قبل الألبان. وتمكن من إنشاء أربع تكايا للملامتية في كونتشان وستروميسا وپريزرين واسكوبية. وقضى معظم حياته في اسكوبية حيث كان يعرف باسم "عرب خوجه":

« ونتيجة لهذا اللقاء استقر به المقام في هذه المدينة الى أن استحق الإجازة في الطريقة الملامية من محمد عرب هوجا الذى أطلق عليه اسم يونس وأصبح منذ ذلك الحين يعرف باسم الشيخ يونس. وقد اهتم الشيخ يونس بعد ذلك بنشر الملامية بين الألبانيين الذين اهتموا به وبنوا له تكية في قرية سوهادول. وقد تحولت هذه التكية الى مركز تعليمي ثقافي في المنطقة المحيطة نظراً لأن الشيخ يونس كان يعطى الدروس

اللغوية والدينية في هذه التكية التي كان يمارس فيها أيضاً نشاطه الأدبي الى حين وفاته سنة ١٩٠٩ . وفيما يتعلق بأعماله الشعرية التي حفظت ونسخت من قبل أتباعه نجد أنها تتوزع بين القصائد الدينية والقصائد الطويلة التعليمية.(٨٦)

ويركز موفاكو من بين "إلهياته" على عشر قصائد صوفية عدد أبياتها ستمائة. ونظم مئتين وعشرين بيتاً بالأبجدية العربية التي كانت مستخدمة في تدوين الألبانية، بالإضافة لقصيدة من أربعمائة وعشرة أبيات في "الشريعة والطريقة والحقيقة والمعرفة" للمريدين المتصوفة بعنوان **نقطة البيان**.(٨٧)

ويذكر پوپوڤيتش عالمين كبيرين آخرين لهذه الطريقة، أحدهما حاجي عمر لطفي بَشَريزي (١٨٦٩-١٩٢٩؟)، وكان شاعراً وأديباً ورجل دولة (انظر الفصل السادس). والآخر هو حلمي مالكي (١٨٥٦-١٩٢٨) وكان يتقن العربية والفارسية والتركية والألبانية والصربوكرواتية. وقد درس في بريزرين قبل عودته لبلدته راهوڤتش، وتولى مشيخة تكية الملامتية بها فيما بعد. وكان يعمل بالتدريس والترجمة وله ديوانان أحدهما بالتركية والآخر بالألبانية المدونة بالخط العربي.(٨٨)

وترجع الطرق الصوفية الأخرى في ألبانيا والمناطق المحيطة بها الى فترة أحدث زمناً. فالتيجانية على سبيل المثال دخلت المنطقة من تركيا في القرن التاسع عشر ووجدت استجابة في شمال البلاد حول اشكودر، وهو مايعزى في المقام الأول لدعوة الشيخ شعبان، وفي تيرانا فيما بعد بفضل الأنشطة التعليمية ودعوة كاظم أفندي. وعلى الرغم من قصر المدة كانت كافية لضمان موطئ قدم للتيجانية بين الطرق الصوفية الست المعترف بها رسمياً في ألبانيا.

كما نشطت الرفاعية أيضاً وخاصة بمنطقة اسكوبية بفضل جهود الشيخ حاجي هاتفي عبداللطيف ومحمد أفندي تيتوڤو ومشايخ تكية اسكوبية اللاحقين كالشيخ حاجي سعدالدين ومحمد الباقر وصالح الدين سري. وكانت الرفاعية بأفرعها الشرق أوسطية والمحلية على السواء قد استقرت في فترة أسبق كثيراً في مقدونيا وكوسوڤا. ويعدد أوليا چلبي عشرين تكية لهذه الطريقة التي نشأت بالعراق في القرن الثاني عشر، وفي اسكوبية

دون غيرها فى القرن السابع عشر. وساعدت الرفاعية بنشاطها على نشر ودراسة اللغات الشرقية ونصوصها فى اسكوبية، واستمر نشاط الصوفية فيها حتى الآن.(٨٩)

ويقدم المبشر الانجليزى جيردنر (W. H. T. Gairdner، ١٨٧٣-١٩٢٨) رؤيته لعقائد الرفاعية بمنطقة اسكوبية أو شرقها فيما بعد داخل بلغاريا حالياً. يقول كونستانس پادويك:

«كانت أثرى تجارب جيردنر (١٩١٠) فيما يتعلق بدراساته هي صداقته مع شيخين مسلمين سابقين [تحول أحدهما الى المسيحية]، وكان أكبرهما "الزعيم شبه المؤله لتكية صوفية من تكايا المؤمنين بوحدة الوجود فى المنطقة الواقعة بين مقدونيا وبلغاريا". يقول جيردنر: "إنهم رجال مخلصون، هذه قناعتى. كما أنهم ليسوا مسلمين. ولكن السؤال هو هل هم مسيحيون؟ أرى أنهم هراطقة شرقيون من نوعية كانت فى القرن الثانى تدعى المسيحية، وكان إيرينايوس وغيره ينفون أنهم مسيحيون. فالقائل بوحدة الوجود يستطيع أن يصيغ معادلة من كل شئ بحيلة بسيطة مفادها إعطاء القيمة صفر لكل كمية، أى التوحد بمفهومه هو. وهذا هو ما أظن أن صديقىّ التركيين يحاولان قوله. أنا حقيقةً أحب الرجلين للغاية ويهمنى أمرهما. فالغنوصية الشرقية لاتزال حية ومزدهرة فى القرن العشرين».(٩٠)

ونعرف المزيد عن هذين الدرويشين، محمد نسيمى وأحمد الكشاف، من مدونة جيردنر *The Way of a Mohammedan Mystic* (طريقة متصوف مسلم) وهى ملزمة من ثلاث وعشرين صفحة نشرت فى طبعة خاصة فى عام ١٩١٢ بدار هاراسوڤيتز بلايبزج. وقد كتب جيردنر ماكتب قبل صدور كتاب نيكلسن *The Mystics of Islam* (متصوفة الإسلام، ١٩١٤) وقبل أول لقاء له بلويس ماسينيون فى عام ١٩١٣. وتشير دراسة جيردنر المختصرة الى أن هذين الشيخين ولدا لأسرة صوفية وشاركا فى حلقات الذكر منذ كانا فى الرابعة. وكانا رفاعيين، وكان أكبرهما، الشيخ أحمد، شيخ "تكية رفاعية فى القطاع المتحدث بالبلغارية من تركيا"؛ وكان متبحراً فى العقائد الباطنية. ويشير جيردنر الى إجراء مناقشات مطولة معه. وبصرف النظر عن الأذكار (التى يسجلها جيردنر)، نجد أن معظم الدراسة

يستغرقها شرح المقامات السبعة لهذه الطريقة. وبعض التفاصيل التى يوردها جيردنر تعد من السمات المميزة للطرق الأخرى، وكل المصطلحات الخاصة يوردها باللغة العربية. ويسجل الحركات العنيفة التى تصاحب الأذكار (ص٨): «... فى هذه الأوقات، يقوم الذاكر فى نشوته وتلبسه لكرامات مؤسس الطريقة أحمد الرفاعى بطعن نفسه بخنجر يتخلل جسده ويخرج دون أن يمسه بأذى، ويقبض على جمرة نار فتفقد حرارتها ولاتحرقه. وإذا تجرع شراباً مميتاً لايؤثر فيه، ويقول على لسان الشيخ أحمد: "لكى ترى الأمارات التى وُعد بها المؤمنون ببشارة مرقص فى هذه الأيام عليك أن تذهب للصوفية"».

ويناقش جيردنر "بقايا علم الهيئة القديم فى النهج ذى المراحل السبع" وبقايا الغنوصية و"المراحل السبع" التى تقابل حالات الروح السبع (ص١١) والتى تصل الى ذروتها فى المرحلة السابعة وهى مرحلة "النفس الصافية والكاملة" (ص١٩). وتنتهى الدراسة بتذييل موجز عنوانه "القطع السبع" (ص٢١) وبالعقائد الصوفية الباطنية التى لاتخلو من شبه بما ذكره جون كينجسلى بيرج فيما يتعلق بالبكتاشية والحروفية. ويقتصر جيردنر على إيراد ماقرأه لدى ابن خلدون ولايبين لنا ما إذا كان هو نفسه قد استوعب ماقيل له. وهناك شكل بيانى "للنهج الصوفى ذى المراحل السبع" فى التذييل رقم ١١. وقد دونت الدراسة بالقاهرة، وباكتساب النص لمصداقية مناقشاته مع الصوفية المقدونيين أو البلغار بألمانيا، قد تكون خطوطه العريضة قد وضعت بمصر ثم تمت صياغته فى صورة أوسع نطاقاً لبعض عقائد الصوفية من النوع الباطنى. على أية حال فالدراسة تضم رؤية طريفة للأفكار التى شاعت بين متصوفة البلقان آنذاك.

جذور البكتاشية فى ألبانيا

نشأت البكتاشية فى عدد من بقاع البلقان في أواخر القرن السادس عشر. ويشير الرحالة التركى أوليا چلبى لنشاتها. ففى صربيا مثلاً يذكر تكية محمد باشا يحياپاشيتش التى ترجع الى ماقبل عام ١٥٤٨ وهو تاريخ وفاته. وكانت هذه التكية تقع على الجانب الجنوبى من قصر أباظة باشا ببلجراد.(٩١) وكان يرأسها الصوفى محمد الخراسانى. ولما كان مؤسسها، محمد باشا، ضابط بقوات الاستكشاف akinci Bey، ومن المعروف أن عقيدة

حاجى بكتاش كانت منتشرة بين جنود الاستكشاف،(٩٢) فإن حازم شعبانوفيتش يرجح، ويؤيده جمال شيهايتش، أن هذه التكية كانت بكتاشية.(٩٣) إذا تقصينا الوضع فى ألبانيا آنذاك نجد العديد من الفجوات تتخلل السجل الزمنى. ويحاول بيرج أن يحدد ظروف تأسيس الطريقة فى تلك البقاع. فقد بدأ غزو القوات التركية لألبانيا فى عهد مراد الثانى فى عام ١٤٣١ على أقل تقدير حيث تم أسر لونينا فى إبيروس، ويذكر أوليا چلبى أن أورانوس الفاتح تقدم بقواته حتى بحيرة أوهريد، وقد توفى فى عام ١٤١٧. ويذهب بيرج الى احتمال أن حملته كانت فى عهد بايزيد الأول، وكان يحارب على حدود ألبانيا حين تم استدعاؤه للمشاركة فى غزو تيمور سنة ١٤٠٢. ومن المرجح أن يكون بعض البكتاشية قد خرجوا بصحبة الإنكشارية، وأن يكونوا قد أثروا على من استقر منهم هناك وأقنعوا السكان المحليين باعتناق الإسلام.

ولا يذكر أوليا چلبى شيئاً يؤكد ذلك؛ بل يشير ضمناً الى وجود ضعيف للبكتاشية. فقد التقى مرة بجماعة من الناس أعربوا عن بغضهم للخليفتين الأمويين معاوية ويزيد، ويرفضون ارتداء الأزرق ولايشربون كحول الدخن لأنهم يعتقدون أن معاوية كان مولعاً بهذا اللون وهذا الشراب. وفى مكان آخر يصادف جماعة يحتفلون برأس السنة الجديدة ويتوسلون بسارى سالتيك وهو أحد كبار أولياء البكتاشية (سيرد المزيد عنه فيما بعد). وفى إلباسان(٩٤) مر بتكية لدراويش يتبعون "طريق أهل العباءة"، وفى پوجارادوس يجد تكية للدراويش الأبدال الذين غطوا على البكتاشية كما نرى؛ وهو ما ينم عن وجود الهراطقة ولكن دون الإشارة صراحة الى اسم الطريقة كما عرف فيما بعد.(٩٥)

وبدأت الحركة فى ترسيخ جذورها فى البلقان مع الغزو العثمانى. وكانت تفعل ذلك بصورة سلمية وبطيئة وبدون معارضة حقيقية. وكان مما يعوق طريق دعاتها عدم معرفتهم للغات المحلية، إذ لم يكونوا يتقنون إلا التركية والفارسية. وقد توافدوا فى جماعات قليلة العدد، من ثلاثة أفراد فى الغالب: بابا ودرويشين. وكانت نقطة انطلاقهم بصرف النظر عن القسطنطينية هى ديموتيكا على الحدود بين ما يعرف حالياً بتركيا واليونان وبلغاريا. ومن دعاة البكتاشية الأوائل ممن يقال إنهم بلغوا ألبانيا وحدودها پير أبدالى بكوسوڤا وشاه

قلندرى بإلباسان. وكانت هذه حقبة لم تكن الخلاوى الصغيرة الخاصة بالطريقة قد استقرت فى تكايا محددة جغرافياً.

وكان هؤلاء الدعاة الأوائل رجالاً ذوى مكانة علمية رفيعة كبابا على خراسانى وديلجيار حسينى فى إلباسان وبابا أرشيو؛ ويقال إنهم عاشوا فى القرنين السادس عشر والسابع عشر. وكان نمو شبكة من التكايا، وخاصة بمناطق التوسك بألبانيا، ينبع من أنشطة دوربالى سلطان لإقامة قاعدة فى تيسالى ومنها بدأ إنشاء قواعد بكتاشية فى مناطق بجنوب مقدونيا وفى كريت. وفى القرن الثامن عشر، أقيمت تكايا فى جيروكاستير بجهود عاصم بابا حوالى عام ١٨٠٠، وفى كروية بجهود شميمى بابا حوالى عام ١٧٩٠، وفيما بعد فى إلباسان بجهود جفاى إبراهيم بابا حوالى عام (١٧٢٣-١٧٨٠). وأقيمت تكايا أخرى كان بعضها أجزاء من منازل فى المناطق الريفية المجاورة ككوتش وملتشانيت وكورتشه وكروت وديڤول وپريشته وسكراپار وتكية بابا هاجر فى جيروكاستير. وأقيمت تكيتان فى كوشتان وجلاڤا. وكان من أشهر التكايا تكية فراشير. وكانت هذه التكايا تتعرض للتدخل العثمانى وفى بعض الحالات كان يتم هدمها إذا ماوجه السلطان للقائمين عليها تهمة القيام بأنشطة قومية أو هدامة. ويشير بابا رجبى الى إحراق تكية بابا اليكوس فى بيرات فى عهد السلطان محمود (١٨٠٨-١٨٣٩) حيث تم تدمير عدد من كتب التصوف والفلسفة التى لاتقدر بثمن بالعربية والفارسية. وحدثت عملية تدمير مماثلة فى موناستير (بيتولى) وملتشانيت. وقد ساعدت هذه الحملة الشاملة على البكتاشية فى ألبانيا على تعزيز مكانتها بين الألبان وكانت أحد العوامل التى دفعت البكتاشية لاتخاذ البلاد مقراً للطريقة بعد إغلاق التكايا والزوايا فى تركيا نفسها فى عام ١٩٢٥.

ويشير بابنجر فى مقاله عن رحلة أوليا چلبى فى ألبانيا(٩٦) الى عدم وجود أى وصف لتكية البكتاشية فى كرويه، وأن التكية الوحيدة التى ورد ذكرها هى تكية كانينا.(٩٧) ويضع كيسلنج هذه النقطة موضع اختبار فى مقاله المهم عن جذور البكتاشية فى مناطق ألبانيا ويخضع كل الافتراضات موضع التمحيص. ونتيجة لتسليمه بأن مجموعات البكتاشية التابعة للإنكشارية كان لها بعض التأثير على انتشار الطريقة، فقد اضطر من

البداية لافتراض تاريخ متأخر وليس فى القرن السادس عشر بالطبع. وقد وجه الانتباه الى آراء هازلوك بغض النظر عن غلوها فيما يتصل بقوة الدفع التى تلقتها الطريقة بعد فترة طويلة فى عهد على باشا، وبذلك فقد مال الى الرجوع بتاريخ النشأة الى فترة أسبق.(٩٨)

ولما كان أوليا چلبى قد ذكر إنشاء تكية بكتاشية فى كانينا وتكية خلوتية فى إلباسان، كلتاهما فى عهد والٍ يسمى سنان باشا الفاتح، يتضح أن الإشارة الى الخلوتية تلقى بعض الضوء على مسألة هوية ذلك الوالى والظروف التى أدت لإنشاء تكية كانينا. وبعملية استبعاد يخلص كيسلنج الى استحالة قيام أى والٍ فى أوائل القرن السادس عشر بإقامة منشأة خلوتية، لأن أنشطة محمود هدائى الخلوتى فى مجال الدعوة لم تبدأ إلا فى العقدين الأول والثانى من القرن السابع عشر. والأرجح فى رأى كيسلنج أن كلتا التكيتين قد أنشئتا فى أواخر القرن، حول تاريخ رواية أوليا چلبى. ومما يذكر فى هذا الصدد أن الوزير قرة مصطفى باشا ومساعده قرق آياق سنان كانا مسئولين عن إزالة تكية البكتاشية بمنطقة أدريانوبل، وهو ما حدث فى عام ١٦٤١ فى رأى هازلوك. ويمكن اعتبار بناء كانينا نتيجة مباشرة لهذه الإزالة. ويرى كيسلنج أن الطريقة البكتاشية وضعت أول قدم لها فى ألبانيا فى الفترة بين إزالة تكية البكتاشية سنة ١٦٤٤ (وهو التاريخ الفعلى للإزالة) وزيارة أوليا چلبى لألبانيا سنة ١٦٦٢.(٩٩)

متى بنيت أول تكية فى قلب ألبانيا؟

إن تحديد زمن بدء تأثير البكتاشية على ألبانيا يشوبه قدر من التعقيد بسبب الطبيعة التدريجية للغزو العثمانى. وهو لم يكن نتيجة غارات عشوائية، بل وفق استراتيجية تعتمد على تحالفات السلطان مع الأعيان المحليين والقضايا التى كان للقوى الأوربية الكبرى دخل فيها.(١٠٠) وقد دخل الأتراك إيبيروس وألبانيا أولاً بين ١٣٨٠ و١٤١٨ كمرتزقة فى خدمة المسيحيين. ثم قدر لهم فيما بعد أن يسيطروا عليهم وأن يتدخلوا إبان المرحلة الأولى من التحرشات العثمانية فى الصراعات والتحالفات المحلية والدولية. وفى النهاية تمكنوا من إخضاع الأعيان المسيحيين. ثم أعلن الأتراك كلاً من ألبانيا وإيبيروس كأراضٍ تابعة للدولة العثمانية.

وقبل ذلك وفى القرن الرابع عشر كانت البلقان مسرحاً للصراعات بين عائلة أنجيفين. وفى سنة ١٣٨٠، دخل الأتراك منطقة لونينا كحلفاء لتوماس برياليمبوس حاكم يانينا الذى كان يحارب الألبان آنذاك؛ وكانت هذه القوة التركية تحت قيادة شاهين الذى عرف فيما بعد باسم شهاب الدين شاهين باشا. وفى ١٣٩١، أعلن بايزيد الأول ضم عدد من الإمارات التركية التى تكونت حينئذ بالاستعانة بأعوانه بكل من إيبروس وألبانيا. ومن فتوحات تلك الحقبة فتح مدينة كروية التى أصبحت عاصمة اسكندر بك فيما بعد. وفى ١٣٩٣، اتخذ بايزيد سلسلة من الإجراءات ترمى الى تقييد حركة تجارة البندقية. وبغض النظر عن تعويق حركة تجار البندقية، بدأ فى منازعة البندقية حول السيطرة على المنطقة. واحتل العثمانيون قلعة سان سرجيو. وفى أغسطس ١٣٩٤، أجبرت الإدارة البندقية فى دورازو على إبرام اتفاقات مع واليها شاهين. واطمأن الأتراك لإمداداتهم من الملح، فى حين سمحوا للقوافل بدخول دورازو. وكانت اشكودير أيضاً تحت سيطرة شاهين. ومن المواقع التى تم ضمها آنذاك كروية التى كانت تحت حكم هيلينا توبيا شقيقة جورجيو توبيا وزوجها البندقى ماركو بارباديكو؛ وفى سنة ١٣٩٤، سلموا المدينة للأتراك. وعُهد بإدارتها لقسطنطين أحد أفراد عائلة بالشا، وكان موضع ثقة السلطان. وكوفئ الأهالى على استسلامهم، حيث أعفاهم ياقوت باشا وخوجة فيروز من عدة ضرائب.

وبعد هذه الأحداث بدأت الطريقة البكتاشية فى التغلغل تدريجياً الى هذه المنطقة وغيرها من بقاع ألبانيا. ومن المعلومات التى حصل عليها بيرج من حيدر بابا، وهو أحد أعضاء الطريقة، أن بابوات البكتاشية رافقوا جيش مراد الثانى الى ألبانيا. وهناك تقرير من زيلفو بابا شيخ تكية توران قرب كورتشا وإشارة فى دراسة لترابى بابا عن التاريخ العام للبكتاشية فى ألبانيا وأسماء عدد من المشايخ كلها تؤيد هذا الوجود المبكر للطريقة، ولو أنها لاتؤكدها. ويقال إن أحد المشايخ، وهو قاسم بابا، ذهب الى ألبانيا واستقر بها فى عهد محمد الثانى (١٤٥١-١٤٨١) الذى يقال إن خليفته بايزيد الثانى (١٤٨١-١٥١٢) وقف الأموال على العديد من التكايا. وكان قاسم بابا نشطاً بصورة خاصة فى منطقة كوستور منذ بداية القرن الخامس عشر. وفى ذلك الوقت أو بعده، يقال إن يمين بابا ذهب الى فوترين فى ناسيليش، وذهب بيرى بابا الى جوما قرب كوزانى

بمقدونيا اليونانية، وحسين بابا الى كونيستا فى إپيروس. وقد تحمل هذه الروايات بعض الحقيقة، ولو أن ترتيبها الزمنى غير مؤكد.

وهناك تاريخ أسبق لإقامة المراكز البكتاشية فى البلقان يفترضه بابا رجبى فى ترتيب زمنى مفصل ضمّنه ترجمته الموجزة لمحرم محزونى بابا جييروكاستير.(١٠١) وقد خدم هذا الشيخ فى القرن التاسع عشر لفترة بتكية تيسالى الشهيرة التى أنشأها الداعية دوربالى سلطان سنة ١٤٨٠.

كروية

يمكن اختيار كروية كنقطة لإلقاء الضوء على تلك الحقبة المبكرة. كانت هذه البلدة (ومعنى اسمها "عين الماء") وهى قلعة ذات موقع فريد قد استسلمت سنة ١٤٧٨ لمحمد الثانى. وأصبحت تعرف باسم آقحصار (القلعة البيضاء)، وظلت أحد أهم المراكز التاريخية للبكتاشية حتى عهد قريب.(١٠٢)

ويصور ديجران A. Degrand الذى كتب عن ألبانيا فى أواخر القرن التاسع عشر طبيعة الحياة الريفية للبكتاشية ويخص بالوصف بابوات كروية. مع أنه يقر بضعف الفرص التى أتيحت له لمناقشة مايتعلق بعقائد الطريقة أو لمشاهدة منشآتها الدينية عن كثب، فقد تمكن من تخصيص عدد من صفحاته للمعتقدات الأساسية للبكتاشية بين التجمعات القروية بالقرب من كروية فى وقت كانت هذه التجمعات لاتزال تحتفظ بانتقائيتها الى حد بعيد. وكانت هذه المعتقدات تتعلق بالسلسلة الصوفية لحاجى بكتاش بترتيبها الزمنى المستبعد، وبالاحترام الشديد لوضع المرأة فى الطائفة، وإنزال الإمام على منزلة خاصة، والأخوة بين أعضاء الطائفة، وعدم الالتزام بالصوم أو بصلاة الجماعة، وغلبة الحس القومى لدرجة طغت على كل طائفية دينية داخل ألبانيا آنذاك. وكانت كرامات حاجى بكتاش كما كانت تروى على لسان جماعة البكتاشية تشبه كثيراً ما يروى عن الأولياء والقديسين. إلا أن ديجران يخص عدداً من كبار أولياء كروية ومتصوفتها وبابواتها بفصل مستقل عن سير أولياء البكتاشية.(١٠٣) ويضع ديجران بابا على من حيث الترتيب الزمنى فى مطلع القرن السادس عشر (وهو تاريخ لابد من إعادة النظر فيه لقدمه). فقد جاء من

خراسان واستقر بجنوب كروية حيث بنى تكية من أربعة ألواح من خشب السرو. وفى هذا المأوى عاش على الصدقات التى قدمها له الأهالى لأعماله الطيبة ونصائحه الحكيمة.

وذات مساء، قال لأهل بلدته البسطاء مما جاءوا لزيارته إنه سيخرج فى رحلة طويلة. وفى اليوم التالى، وفى طريقهم الى الحقول، رأوا سروة ضخمة فى الموضع الذى كان قد اتخذه موقعاً لتكيته البدائية حيث تحولت الألواح الأربعة الى شجرة. فوضعوا جثمانه بجوار الشجرة وأقاموا ضريحاً فوق قبره.

وكان بابا بالى (عسل) أفندى أيضاً من أصل خراسانى. وقد جاء الى كروية كما يقال فى الوقت الذى سقطت فيه بيد المسلمين. وذات يوم، التقى رجلاً يقود جواداً يحمل النبيذ. فسأله عما تحمله دابته، فاحس الرجل بالخجل وأجابه بأنه يحمل عسلاً. فرد الولى بأنه سيكون عسلاً بحق منذ الآن، وحين بلغ الرجل مقصده وجده كذلك. والتقى زمزم بابا فى تاريخ غير معلوم بشخص مريض سأله شربة ماء من بئر زمزم. فضرب الدرويش الأرض بعصاه فاندفع الماء منها. وأدرك الرجل طعمها فشربها وشفى. وتحولت العصا الى شجرة سرو ضخمة. وكان ضريح زمزم بابا يقع أسفل البازار.

وحصل بابا حجت على كلمة السلطان باسطنبول وصدر فرمان بإعفاء أهل كروية من الضرائب. وقد دون هذا الفرمان على لوح من البرونز وبالتالى فقد ظل سليماً. ودفن هذا البابا أيضاً فى المنطقة ولكن فى ضريح مدهون بالطلاء. وأنشأ الشيخ ميمى الذى كان من أعوان على باشا تكية فى كروية سنة ١٨٠٧(١٠٤) بالقرب من تكية بابا على. وقد لقى مصرعه على يد كابلان باشا وتم هدم التكية. ثم أعاد بناءها بابا حسين الذى التحق لفترة بتكية فرسالا بتيسالى خلال عام ١٧٩٤. وتمت عملية إعادة البناء فى أواسط القرن التاسع عشر. وكان بابا حسين من المعمرين. وكان خليفته بابا حاجى الذى ولد بكروية كثير الترحال، ولكن جهوده فى شراء الآلات لتشغيل طاحونته ومزرعته أثارت حقد بعض الأتقياء بالبلدة فخرَّبوها.

وكان بابنجر وبيرج من أوائل المستشرقين الذين أشاروا الى شواهد القبور حول زاوية مرتضى بابا. وترجع هذه المنشأة الى أوائل القرن الثامن عشر.(١٠٥)

على أية حال، قام ماكيل كيل في دراسته عن عقيدة سارى سلتك دَده فى كروية بتسجيل بعض الملحوظات عن العقيدة بها حول سنة ٧/١٥٦٨، وهو مايمدنا بترتيب زمنى أكثر استقراراً عن بدايات النفوذ البكتاشى فى ألبانيا، وخاصة فى كروية. وقد رأى أوليا چلبى ضريحاً لقاسم بابا إبان زيارته لكستوريا فى ربيع ١٦٦١. وأهم اكتشافات د. كيل هو سجل الإحصاءات العثمانية (كوك ٢٧) باسطنبول ويرجع تاريخه لعام ٩٩١/١٥٨٣، وقد وردت به إشارة الى "طائفة المسلمين المعينين لشق طريق سارى سلتك". وكان هذا بعد خمسين عاماً من وفاة الولى حمزة بابا بكروية سنة ٩٤٠هـ (١٥٣٣م). ويقع غار سارى سلتك فى بطن الجبل فوق كروية (ويضم نقشاً يرجع لعام ١١٠٤هـ/٢-١٦٩٣م). وكان تعداد طائفة المسلمين فى الإحصاء عشر أسر من البنائين (تعميرجى). وقد ورد ذكر هؤلاء العمال بالاسم أولاً، ثم أضيف مايلى:

«فوق جبل آقحصار يقع ضريح سارى سلتك الذى يتوافد اليه من المناطق المجاورة لزيارته. والطريق المذكور شديد الوعورة ويجد زواره صعوبة بالغة فى الوصول اليه. ونظراً لقيامهم بمهمة تعبيد الطريق وإصلاحه ولما كانوا قد دفعوا أعشارهم، فقد تم إعفاء العمال المشار اليهم من الضرائب الإضافية للديوان. وهذه مكافأة لهم».(١٠٦)

ومما يذكر أن هناك ضريحاً لسارى سلتك بالفعل يقال إنه كان موجوداً بكروية فى ذلك التاريخ. نعرف الآن أن كروية كان قد تم إعفاؤها من بعض الضرائب ربما منذ أوائل القرن السادس عشر. وهناك تاريخ أسبق يؤيده بابنجر بعد زيارته لتكية كروية. فقد نشر ملحوظاته فى مقال بعنوان 'With the Dervishes of Krooya' (مع دراويش كروية، *Sphere*، العدد ١٥٢٥، ١٣ أبريل ١٩٢٩، ص٦٣):

«تبين لى منذ فترة أن النظرية الشائعة القائلة بأن هذه الطريقة لم تبق بألبانيا إلا لمدة ١٥٠ سنة لاتصمد أمام التحقيق الجاد. فعلى الرغم من أن اقتناع محمد بابا بأن البكتاشية الألبانية ترجع لفترة أسبق من الحكم العثمانى فى آلبانيا (ق ١٥) يتجاوز الحد، فإن ما أكدته فيما بعد، وخاصة فى تكايا جنوب ألبانيا، يشهد بأن الطريقة البكتاشية دخلت ألبانيا على أقصى تقدير بأواسط القرن السادس عشر. وهو ما دلل

عليه العديد من مشايخ البكتاشية الألبان ممن يمكن إدراجهم ضمن من عاشوا فى ذلك القرن بلا تردد.

وقد دعانا محمد بابا بعد تقديم المشروبات المعتادة لمشاهدة أضرحة تكيته. فعبرنا الصحن الأوسط ومررنا عبر بوابة صغيرة ووصلنا الى بستان واسع يحيط به سور ضخم وبحذاه أضرحة مشايخ التكية التى يرجع الفضل فى وجودها على ما يبدو لعلى بابا الذى توفى سنة ١٥٦٢ (٩٧٠هـ).

وبجوار زاوية على بابا تقع زاوية جلال الدين إبراهيم شميمى؛ وقد تولى مشيخة الزاوية فى أواخر أيامه فى سنة ١٨٠٧ (١٢٢٢هـ)، وهو يحتل مكانة خاصة لا باعتباره ولياً وحسب، بل بوصفه شاعراً أيضاً. والحقيقة أنى رأيت ديوانه الشعرى فى كروية. وكان بحوزة شخص بكتاشي متدين. كما رأيت أناشيد كتبها بخط يده ضمن بعض أناشيد البكتاشية.

وثالث المشايخ الذين يحتلون مكانة دينية خاصة هو حاجى حسين بابا؛ وقد توفى عام ١٨٩٠. إلا أن الرئيس الحالى للتكية يتمتع بشهرة كبيرة أيضاً، ولو أنه لم يتول منصبه إلا فى السنوات السبع الماضية. وبيته فى أرجيروكاسترو (جييروكاسترا الألبانية) بجنوب ألبانيا، حيث يمتلك البكتاشية عدداً من المنشآت قمت بزيارتها فيما بعد.

ومرت الساعات مسرعة، ولما كنا لانزال ننوى زيارة كروية، فقد استأذنا محمد بابا ودراويشه الأربعة. وبعد تصوير جماعة الدراويش وعدة مشاهد مهمة بالتكية، اتجهنا صوب الجبل بصحبة ناظر المدرسة الذى تطوع بمرافقته لنا. وكان الطريق مستقيماً فى بادئ الأمر، ثم بدأ فى اتخاذ منحنيات متكررة فيما بعد، وتحيط به كروم الزيتون. وسرعان ما وجدنا السفح كله ممتداً تحت أقدامنا وتمكنا من إلقاء نظرة على الأراضى الألبانية. ورأينا البحر الأدرياتى من بعيد.

واستوقف أعيننا مشهد بلدة كروية بما له من جاذبية لاتوصف. فمن وسط غابة رائعة من أشجار الزيتون المتشابكة مع أشجار السرو الداكنة، تبرز قباب أضرحة البكتاشية، وتتناثر بينها منازل البلدة وتتوجها القلعة بأسوارها العالية ويبرز من بين أطلالها برج الساعة وحيداً، فهو البناء الوحيد الذى تمكن من تحدى حوادث الزمن. وخلف البيوت، وعلى قمة صخور ماليكروس يرى ضريح كروية الأكبر، وهو ضريح سارى سلتك دده. والطريق اليه شاق للغاية.

كان هناك عدد قليل من المساجد لم أر منها إلا اثنين، ولم يكن يستخدم منهما إلا واحد، وهو مسجد مراد بك الذى بنى سنة ١٥٣٣ (٩٤٠هـ) حسبما ورد بنقشه التذكارى، وأعيد بناؤه سنة ١٨٢٧ (١٢٥٣هـ). أما الجامع الذى بناه السلطان محمد الثانى فقد تهدم عن آخره.

ويمكن تفسير قلة عدد الجوامع بأن ثلاثة أرباع الأهالى (حوالى خمسة آلاف نسمة) من البكتاشية، فى حين أن البقية من أهل السنّة. ولما كان البكتاشية ليس لهم جوامع من أى نوع، لم تكن ثمة حاجة لوجودها. وما أكثر الأضرحة التى تبرز قبابها فى كل مكان بين أيكات السرو.

ولضريح بالى سلطان أهمية خاصة، لأن الناس يقسمون أيمانهم بجوار قبره. وينتمى حاجى حمزة بابا للجيل القديم من مشايخ البكتاشية؛ ويقال إنه توفى سنة ١٥٣٣ (٩٤٠هـ)، أى فى نفس زمن وفاة على بابا. وكانت كروية فى ذلك الوقت خاضعة للحكم الإسلامى. وأبرز معالم البلدة، وهى القلعة التى تطل على المنطقة بأسرها، قد تعرضت لحصار سلاطين العثمانية ثلاث مرات دون جدوى؛ فحاصرها مراد الثانى أولاً ثم ابنه محمد الثانى».

وهناك زاهد بكتاشى مقدونى، وهو شاعر ذو مكانة، عاش فى أواسط القرن السادس عشر، وهو سَرسَم على دَجة، وكان معاصراً لباليم سلطان. وكان انتماؤه الأسرى حسب رواية بابا رجبى لمنطقة تيتوڤو بمقدونيا ولكوسوڤا. وبعد حياة عملية حافلة كوزير بحكومة السلطان سليمان (٢٠-١٥٦٦)، انضم للبكتاشية وخدم قرابة عشرين عاماً بتكية

حاجيبكتاش،(١٠٧) وفي النهاية عاد الى تيتوڤو حيث بنى تكية كَلكنديلين التى دفن بها. ومرت التكية من بعده بمصاعب. وقد وردت بوقفية رجب باشا التى ترجع لعام ١٧٩٩ إشارة لبناء منشأة كبيرة نسبياً.(١٠٨) وقد أعيد بناؤها حسب قول هازلوك على يد رضا باشا بوصية من الشيخ البكتاشى محرب بابا. وعرفت تكية كلكنديلين بتكية هَرَبتى بابا. وقد كانت منشأة رائعة للدراويش العزاب، وكانت تضم عدداً من قاعات التجمع وقاعات الطعام ومكتبة. وقد نشأت طائفة مذهبية حول شخص سرسم على دجة (توفى ١٥٦٩) ويُعتقد أنه المؤسس الحقيقى لها. وكان الأهالى يربطون بينه وبين الخِضر. وكان هناك سيف خشبى معلق فوق قبره.

وكانت بلدة جييروكاستير بجنوب ألبانيا مركزاً مهماً أيضاً للدعوة البكتاشية والنشاط الأدبى البكتاشى. ومن أقدم البابوات الذين يمتدحونها فى أشعارهم عرشى بابا الذى ولد بدياربكر بالأناضول وتوفى سنة ١٦٢١. وفى القرن التالى تعلم سيد عاصم بابا، الذى ولد باسطنبول، فى حاجيبكتاش ثم انتقل الى تكية قرة على ددة قرب ديميتوكا ببلغاريا، ووصل الى ألبانيا سنة ١٧٧٨. وأسس تكية بجيبروكاستير سنة ١٧٨٠ ("وهى من أقدم تكايا ألبانيا" حسب قول هازلوك)،(١٠٩) وتفرعت منها منشآت أخرى بجنوب ألبانيا فى عهد مشيخته. وتوفى سنة ١٧٩٦. وقد دفن هو وخليفته حسن بابا تركو (٦- ١٧٩٨) على باب التكية. وكانت لهذه التكية فيما بعد صلات بإلباسان من خلال علمائها وبابواتها.

وفى القرن التاسع عشر، كان حاجى على حقى بابا (توفى ١٨٦١) الذى ارتبط اسمه بنمو أفرع جيبروكاستير من مشاهير الرحالة فى الشرق الأوسط. وزار فارس والبقاع المقدسة بالجزيرة العربية. وكتب سياحة (سياحتنامه) من ألف صفحة، وخمسة آلاف صفحة عن اصطلاحات الصوفية.(١١٠) وفى نفس تلك الفترة عاش محرم محزونى بابا الذى ولد بجيبروكاستير. وكان يقيم بتكية دوربالى سلطان (١٤٨٠-١٥٢٢) فى تيسالى بين ١٨٤٥ و١٨٦٧، ودفن بها. وكانت هذه التكية واحدة من أشهر المنشآت البكتاشية فى البلقان، وقدانطلق منها العديد من الدعاة منهم على رسمى ددة الخراسانى الذى أنشأ

التكية البكتاشية فى كانديا بكريت عام ١٦٥٠ . وقد نظم محزونى بابا حس قول روبرت إلزى(١١١) أشعار بالتركية "طغت عليها الألفاظ العربية"(١١٢) ولو أن أسلوبه قد يبدو مغرقاً فى استخدام الرمزية الحروفية والحروف العربية بحساب الجمّل مع الإستشهاد بآيات القرآن والتواريخ الدينية المهمة . كما كتب بالألبانية وكان على اتصال بالتكايا داخل جييروكاستير وحولها . وكان البابا السابع والعشرين لتكية دوربالى سلطان .(١١٣)

ومن أهم علماء البكتاشية الألبان فى القرن التاسع عشر بابا عبدالله متشانى أو ملتشانى (توفى ١٨٥٢) الذى يذهب البعض الى أنه هو المؤسس الفعلى لتكية ملتشانى قرب كورتشا . وكثير من أشعاره عن التصوف، وفى إحدى قصائده يمتدح سارى سلتك بابا وغيره من أولياء البكتاشية . وكان حسب قول بابا رجبى من الجِج (أى الألبان الشماليون) وكان دائب النشاط . وكان يتبع نهج كمال الدين شميمى وبابوات كروية . كما كان يهتدى بمشايخ من أمثال بابا حسينى هو أحد مشايخ تكية ملتشانى ودفن بها أيضاً . وكان أستاذاً لبابا طاهر برشتة مؤسس تكية پرشتينة .

وفى أشعاره الصوفية الألبانية، يثنى بابا عبدالله متشانى على سارى سلتك وعلى "أحمد المختار" أى النبى محمد ﷺ، وعلى ذى الفقار وحاجى بكتاش وكل الكتب المقدسة التى تدعو للتوحيد دون تفرقة . ويمثل هو وطريقته الطابع التوفيقى للتصوف فى معظم شبه جزيرة البلقان . وقد تطور هذا الاتجاه على مدار فترة من الزمن وكان يرجع للبيئة الألبانية نفسها .(١١٥)

كان الدراويش شخصيات ثرية فى البلقان، ويرد وصفهم كثيراً فى كتابات الرحالة الغربيين فى ألبانيا وإپيروس وتيسالى فى القرن التاسع عشر . وكانت صورتهم فيها تتسم بروح العدائية والريبة والتعصب بل الغباء والحمق أحياناً . ونحن لانشكك فى صدق هؤلاء الرحالة؛ فقد وجد كثير من المنبوذين طريقهم الى مختلف الطرق الصوفية التى كانت تتنافس فيما بينها فى البلقان . ولكن كان بينهم أيضاً علماء ورجال مخلصون ونساء فضليات . ومن الأوصاف التى تذكر للدراويش ما أورده هنرى هولاند Henry Holland فى كتابه *Travels in the Ionian Islands, Albania, Thessaly, Macedonia, etc. during the years 1812*

and 1813 (رحلات فى جزر اليونان وألبانيا وتيسالى وألبانيا ومقدونيا وما اليها فى العامين ١٨١٢ و١٨١٣، لندن، ١٨١٥، ص٢٨٣) :

« انضم لجماعتنا فى أثناء مغادرة لاريسا درويش كان مسافراً الى سالونيكا، وتركى آخر له نفس الوجهة. كان الدرويش ينتمى حسب ظنى الى "البكتاشية" ؛ وكان رداؤه من النوع الشائع بين الدراويش وهو عبارة عن عباءة من الصوف الأبيض الخشن، وعلى رأسه عمامة طويلة بيضاء كتلك التى يرتديها التتار. وكانت لحيته طويلة جداً. وعلى الرغم من طهره إلا أنه كان يضع مسدسات حول خصره، وعلى كتفه خرج به مندولين، وقد علمنا فيما بعد أنها من أهم متاعه فى الترحال. وعلى الرغم من قسوة مظهره كان أسلوبه فى التعامل يتسم بالرقة والمرح والتحضر؛ وكان يسعى دائماً للحوار معنا، وأن يخفف عناء الطريق بغناء بعض الأغانى التركية ».

هوامش

(١) للمزيد عن المعتقدات الدينية الخاصة بآسيا الوسطى وخاصة العوامل التى أثرت على نشأة التصوف انظر أمل آسين: Emel Esin, 'Eren'. Les Dervish héterodoxe d'Asie Centrale et la pienture surnommée "Siyâh-Kalam"'. Turcica , vol. XVII, 1985, pp. 7-42

(٢) وهو مايؤكده ظهور علماء كبار كمحمد بن إسماعيل البخارى الذى ولد ببخارا عام ١٩٤هـ (٨١٠م)، ومحمد بن عيسى الترمذى الذى توفى بالقرب من بلخ عام ٢٧٩هـ (٨٩٢م)، ومن بعدهما محمود بن عمر الزمخشرى الذى ولد بخوارزم عام ٤٦٧هـ (١٠٧٥م).

(٣) الخلوة هي صومعة للتأمل والعزلة عند المتصوفة. وهى أبرز سمات الطريقة الخلوتية (انظر دائرة المعارف الإسلامية)، ولو أن لها أهميتها بالنسبة للطرق الاخرى.

(٤) محمد بن إسحاق الكمابذى (توفى ٩٩٦) وهو من أكبر متصوفة بخارى ومؤلف كتاب التعرف لمذهب أهل التصوف.

(٥) أبو القاسم القشيرى النيسابورى وتوفى ١٠٧٤) مؤلف الرسالة القشيرية.

(٦) الهجويرى (توفى ١٠٧١) هو مؤلف كشف المحجوب.

(٧) الحسن البصرى (توفى ٧٢٨) أحد أبرز المتصوفة الأوائل.

(٨) توفيت المتصوفة الشهيرة رابعة العدوية ٨٠١.

(٩) توفى جنيد عام ٩٠٩ واستشهد الحلاج عام ٩٢٢. وقد خضع الأخير للدراسة المستفيضة على يد ماسينيون فى كتابه The Passion of al-Hallaj (عشق الحلاج). وانظر الهامش (٤) بالفصل الرابع.

(١٠) ابن العربى (١١٦٥–١٢٤٠) وجلال الدين الرومى (١٢٠٧–١٢٧٣) هما أهم المتصوفة اللاحقين وخاصة فى البلاد التى تأثرت بالتصوف الفارسى والتركى.

(11) Baba Rexhebi, The Mysticism of Islam and Baktashism , vol. I, Naples, 1984, pp. 75-76.

(١٢) نشر فى Studies in Islamic Cultural History (عدد خاص من مجلة The American Anthropologists) إعداد فون جرونيبوم، ٥٦/٢، ج٢ (أبريل ١٩٥٤)، ص٢٣–٣٥.

(١٣) نوقش هذا الموضوع ومايتصل به فى: Irene Milikoff. 'Recherches sur les composantes du syncrétisme Bektach-Alevi' in Studia Turcologica memoriae Alexeii Bombaci Dicatá Instituto Universitario Orientale, Seminario di Studi Asiatici, XIX. Naples. 1982.

(14) Keuprulu Zade Mehmet Fuad Bey, 'Les origines du Bektachisme. Essai sur le dévéloppement historique de l'hétérodoxie musulmane en Asie Mineure', Actes du Congres International d'histoire des religions , Paris, 1923, vol. 2, 1925. p. 398; Claude Cahen, 'Le probleme du Shi'isme dans l'Asie Mineure turque préottomane', Le Shi'isme Imâmate , Paris, 1870, pp. 115-39.

(15) Fuad Bey, 'Les origines du Bektachisme', p. 398.

(١٦) نفس المرجع، ص٣٩٩ .

(١٧) نفس المرجع، ص٤٠٠ .

(١٨) للمزيد عن النعمت إلهيين انظر كتاب فرزاد دفترى. Farzad Daftary, The Isma'ilis, their history and doctrines , Cambridge University Press, 1990, pp. 462-7.

(١٩) نفس المرجع، ص٤٦٣-٤٧١ .

(٢٠) عن القزلباش انظر مقال سافورى (R. M. Savory) بالموسوعة الإسلامية (الطبعة الجديدة)، ص٢٤٣-٢٤٥ . .

(٢١) هناك تراث عريض مدون عن العلى إلهيين. انظر متى موسى: Matti Moosa, Extremist Shi'ites: The Ghulat Sects , Syracuse University Press, 19 87. وفى هذا السياق تحديداً يفضل الرجوع لمقال نيكى كدى Nikki R. Keddie, 'The Roots of the Ulama's Power in Modern Iran' in Keddie (ed.), Scholars, Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500 , U. of California Press, 1972, pp. 217-19.

(22) Mehmed Fuad Köprülü, Les origines de l'Empire ottoman , Paris, 1935, p. 123.

(٢٣) للمزيد عن البابية انظر عبدالوهاب علوب، النثر الفارسى فى العصر الدستورى من ١٨٥٠ الى ١٩٠٦، رسالة ماجستير فى الآداب، غير منشورة، ١٩٨٣؛ وانظر حقيقة البابية والبهائية، د. محسن عبدالحميد، ط١، ١٩٦٩؛ ط٢، ١٩٧٥ . (المترجم)

(24) Keddie, 'The Roots of the Ulama's Power ...', op. cit. , pp. 212 ff.

(٢٥) فيما يتعلق بالبوسنة تمت تغطية موضوع النقشبندية على يد حامد آلجار فى مقاله Hámid Algar, 'Some Notes on the Naqshabandi Tariqat in Bosnia', Die Welt des Islams , vol. XIII, nos 3-4, 1971, pp. 168-203

(٢٦) تمت مناقشة هذه الموضوعات باستفاضة فى مقالى كوبرولو Mehmed Fuad Köprülü, 'Les origines de l'Empire ottoman' , Études Orientales , III, Paris. 1935;

Les origines du Bektachisme. Essai sur le dévélioppement historique de l'hétérodoxie musulmane en Asie Mineure', op. cit.

(٢٧) كان هذا هو دور الخضر فى تلك الحقبة المبكرة. وللمزيد عن دوره الصوفى انظر مقال فنسنك A. J. Wensinck فى مادة al-Khadir. بالموسوعة الإسلامية المختصرة (لايدن، ١٩٥٣، ص٢٣٢-٢٣٥)

(٢٨) تضفى الدراسات التى تتناول دين الدروز أهمية على هذه العقيدة بينهم. وهناك دراسة حديثة عنهم بعنوان Nejla M. Abu-Izzeddin, The Druze: New study of their history, faith and society, Leiden, 1984

(الفصل ١٣ عن الأمير السيد جمال الدين، عبدالله التنوخى) .

(٢٩) ورد وصف شامل لتكية حاجى بكتاش بمقال Suraiya Faroqhi, 'The Tekke of Haci Bektash, Social position and economic activities', International Journal of Middle East Studies, 7 (1976), pp. 183-205

(٣٠) أحمد سرى بابا، الرسالة الأحمدية، المرجع السابق، ص٦-٧ .

(٣١) المرجع السابق، ص١٣ .

(٣٢) المرجع السابق، ص١٤ .

(33) Baba Rexhebi, The Mysticism of Islam and Baktashism, vol. I, op. cit., pp. 99-101.

(٣٤) المرجع السابق، ص١٠٠ . وانظر المقال الوارد بدائرة المعارف الإسلامية للمزيد عن هذه الأعمال .

(٣٥) بابا رجبى، المرجع السابق .

(٣٦) أحمد سرى بابا، المرجع السابق، ص٩ .

(37) Vincent Monteil, 'Les Janissaires' in L'Histoire, 8, Paris, Jan. 1929, p. 29.

(٣٨) عن التنظيم العام للبكتاشية وشعائرهم ومنها «آئينه جم» انظر مقال نورتون D. J. Norton, 'Bektashis in Turkey', in Denis MacEoin and Ahmad al-Shahi (eds), Islam in the Modern World, London, 1983. ومقال هلمر رينجرين Helmer Ringren, 'The Initiation Ceremony of the Bektashis', in Studies of the History of Religions, X, Leiden. 1965, pp. 202-8.

(39) Baba Rexhebi, The Mysticism of Islam and Bektashism, op. cit.; Massignon, The Passion of al-Halláj, op. cit., vol. 3, pp. 282-5.

(40) Baba Rexhebi. The Mysticism of Islam and Bektashism, vol. I. op. cit., p. 99.

(٤١) ورد شرح واضح لذلك فى مقال نورتون D. J. Norton. 'Bektashis in Turkey'

(٤٢) بابا رجبى مستشهداً بعيم فراشيرى (انظر الفصل ٥، هامش ٣٧)، المرجع السابق، ص١٢٣ .

(٤٣) وهى حقيقة تؤكدها كل كتابات نعيم فراشيرى البكتاشية (انظر الفصل ٥) .

(44)Baba Rexhebi, The Mysticism of Islam and Baktashism , vol. 1, op. cit. , pp. 108-9.

(45) Margaret Hasluck, 'The Non-conformist Moslems of Albania' , The Moslem World , vol. XV, 1925, pp. 392-3.

(٤٦) وتلاحظ أوجه التشابه بين المسيحية والبكتاشية فى الشعائر الدينية والتسلسل الهرمى والعزوبية والأنماط الشكلية. وفى مقال Irene Malikoff, 'L'Islam Hétérodoxe en Anatolie', Turcica , vol. XV, 1982, pp. 151-3 تناقش العلاقة بين المسيح وإلياس وعلى.

(47) The passion of al-Hallaj Mystic and Martyr of Islam , Princeton University Press, 1982, vol. 2, 'The survival of al-Hallaj' , p. 255.

(٤٨) للاطلاع على الروايات التى تحكى عن عباس علي انظر Nathalie Clayer, L'Albanie pays des derviches, op. cit. , pp. 409-11.

(٤٩) هذه الانتقائية رأى خارجى بالطبع. أما البكتاشية أنفسهم فيرون أن عقائدهم سنية، بل يعتبرونها مرآة للإسلام الحق دون غيرهم من جماعات المسلمين. انظر Nathalie Clayer, L'Albanie pays des derviches, op. cit. , pp. 77-9.

(50) F. de Jong, 'The iconography of Bektashiism', Manuscripts of the Middle East , Leiden, 1989, pp. 7, 16.

(٥١) انظر الدراسة الموسعة: Krisztina Kehl (Bodrogi, Die Kizilbas/Aleviten. Untersuchungen über eine estorische Glaubensgemeinschaft in Anatolien , Berlin, 1988.

(52) Tadeusz Kowalski, 'Les Turcs et la langue turque de la Bulgarie du nord-est , polska, Kracow, pp. 9-10.

(53) Alexandre Popoviç, 'Les ordres mystiques musulmans du Sud-Est européen dans la periode post-ottomane', in A. Popoviç and G. Veinstein (eds), Les ordres mystiques dans L'Islam , Paris, 1986, p. 66.

(٥٤) انظر الدراسات التالية: Hamid Algar, Die Welt des Islams, vol. XIII, nos 3-4, 1971, pp. 168-203; A. Popoviç and G. Veinstei. op. cit.

(٥٥) عن وقف الاسكندر انظر Dzemal Çehajiç, Derviski Redovi u Jugoslavenskim Zemljama. op. cit. . pp. 41-4

(56) Vlajko Palavestra, Legends of Old Sarajevo, op. cit. , p. 39.

(57) J. de Asboth, An Official Tour through Bosnia and Herzegovina . London, 1890, pp. 206-9.

(٥٨) محمد موفاكو، تاريخ بلجراد الإسلامية، الكويت، ١٩٨٧، ص٥١ .

(٥٩) محمد موفاكو، "الطريقة القادرية في يوغسلافيا"، العربي، العدد ٢٨٥ (١٩٨٢)، ص٨٢-٨٦.

(60) Jasna Samiç, Divân de Kâ'mi, Vie et oeuvre d'un poete bosniaque du XVIIe siecle . Paris, 1986.

(٦١) نفس المرجع، ص٢٤٤.

(٦٢) نفس المرجع، ص١٦-١٩ .

(٦٣) هناك الكثير مما كتب عن أشعار جلال الدين الرومي في البوسنة منها مقال Dzemal Çehajiç, 'Some characteristics of the teachings of Galáluddin Rumi and beginning of Dervish order of Mawlawis in Bosnia and Herzegovinia' in Prilozi , Sarajevo, XXIV, 1974, pp. 85-108

(٦٤) «شفتليك».

(٦٥) انظر مقال "Khalwatiyya" ليوغ بدائرة المعارف الإسلامية (الطبعة الجديدة)، ص١-٩٩٢ .

(٦٦) عن الحياتية بمنطقة أوهريد وكوتشيفو وستروجا وغيرها في البلقان انظر مقال يوغ عن الخلوتية المشار اليه في الهامش السابق. وقد علمت من شيخ تكية أوهريد وزوجته ان هناك بعض الأخطاء في السلاسل التي طبعت بالمقال بعد أن روجعت مع اللفائف المحفوظة بالتكية في أوهريد .

(٦٧) عن الصلة بين أحمد يسوى وعبدالخالق غوجدواني مؤسس الطريقة الغوجدوانية انظر مقال إيرين ملكوف Irene Mélikoff, 'Ahmad Yesevi and Turkic Popular Islam' ,Utrecht Papers on Central Asia , Utrecht Turcological Series, no. 2, 1987, pp. 83-94 . والطريقة الغوجدوانية هي الطريقة الأم التي خرجت منها نقشبندية بهاء الدين نقشبند (١٨-١٣٨٩) .

(٦٨) المرجع السابق، ص٨٩ . وإذا كان ذكر النقشبندية خفياً فذكر اليسوية جهوري.

(٦٩) أحمد سري بابا، المصدر السابق، ص٦٩.

(70) R. S. Bhatnagar, Dimensions of Classical Sufi Thought , Delhi, 1984, pp. 175-6.

(71) 'Some notes on the Naqshabandi tariqat in Bosnia' in Die Welt des Islams , 13, 1972, pp. 168-203, reprinted in Studies in Comparative Religion , 9, 1975, pp. 69-96.

(٧٢) هناك تكية عاملة بسرايفو وقليل من التكايا خارجها، وتلعب الطريقة دوراً مهماً في مركز تاريكاتسكي (ومقره سرايفو ومهمته تنسيق برامج الطرق الصوفية في يوغسلافيا السابقة) والنشرة الصوفية شب عروس (وهي تسمية فارسية معناه "ليلة العرس" . المترجم) .

(٧٣) وردت فكرة سطحية عن هذا الادب فى Ivo Andriç, The Development of Spiritual Life in Bosnia under the Influence of Turkish rule , Durham, NC: Duke University Press. 1990, pp. 67-9

(٧٤) عن أدب الأليامیادو الالبانى انظر مقال حسن كاليشى Hasan Kalesi, 'Albanska Aljamiado Knijizevnost', Prilozi , XVI-XVII, Sarajevo, 1970, pp. 50-76

(٧٥) يتضح ذلك مثلاً بوجود بعض العناصر الحروفية فى عقائد ملامية البوسنة وغيرهم. وللاطلاع على مناقشة لهذا الموضوع انظر رسالة كورنليا سورابى بعنوان Muslim Identity and Islamic Faith in Socialist Sarajevo (الهوية المسلمة والعقيدة الإسلامية فى سراييفو فى ظل الاشتراكية) رسالة دكتوراه غير منشورةبجامعة كامبردج.

(٧٦) وردت مناقشة تاثيرات هذه الحركة ومظاهرها الاجتماعية فى البوسنة فى رسالة كورنليا سورابى المشار اليها فى الهامش السابق.

(٧٧) انظر مقال حامد الجار عن الملامتية بدائرة المعارف الإسلامية، ص٢٢٤.

(٧٨) عن الشيخ حسين لامكانى (المتوفى عام ١٠٣٥هـ/١٦٢٥م) انظر مقال « الملامتية » بتركيا العثمانية فى الموسوعة الإسلامية، ص٢٢٨.

(79) G. G. Arnakis, 'Futuwwa traditions in the Ottoman Empire, Akhis, Bektashi Dervishes and craftsmen', Journal of Near Eastern Studies , vol. XII, no. 4, 1953, pp. 246-7.

(80) Tayyib Okiç, 'Quelques documents inédits concernant les Hamzawites', in Proceedings of the Twenty-Second Congress of Orientalists , Istanbul, 1951, vol. II, Leiden, 1957, p. 279.

(٨١) المرجع السابق، ص٢٨٢.

(٨٢) انظر الفصل الثانى، هامش ٣٠.

(٨٣) عن عبدالله البوسنوى انظر طيب أوكيتش، المرجع السابق، ص٢٨٢.

(٨٤) للاطلاع على تفاصيل حياته انظر رسالة كامل البوهى للدكتوراه بجامعة بلجراد، وكتاب جولپيرالى عن الملامتية وأتباعها: A. Golpirali, Melamlik ve Malamiler , Istanbul, 1931

(85) A. Popoviç and G. Veinstein, op. cit. , pp. 75-7.

(٨٦) محمد موفاكو، الثقافة الألبانية فى الأبجدية العربية، ص١٥٤-١٥٦.

(87) Muhamet Pirrzaku. Gjurmë të Veprimtarisë letrare shqipe me alfabet arab në Kosovë , II. Gjurmime albanologjike - e Shkencave filologjike IX. Prishtinë, 1979, p. 215.

(88) Mark Krasniki. 'Sheh Hilmi Maliqi' in Jeta e re. Revistë letrare , Prishtinë, 3, 1953, pp. 260-6.

(٨٩) عن الطريقــة الرفــاعــيــة فى يوغــســلافــيــا انظر Dzemal Çehajiç, Derviski Redovi u Jugoslavenskim Zemlijama, op. cit , pp. 149-55 وفى ألبانيا انظر Nathalie Clayer. L'Albanie pays des Derviches, op. cit. , pp. 150-62

(90) Constance E. Padwick, Temple Gairdner of Cairo . SPCK, 1930, pp. 203-4.

(٩١) محمد موناكو، تاريخ بلجراد الإسلامية، ص٣٢-٣٣.

(٩٢) جنود غير نظاميين كانوا يستخدمون فى عمليات الاستكشاف والإغارة. انظر Peter F. Sugar, Southeastern Europe under Ottoman Rule , 1354-1804 (vol. V in A History of East Central Europe), Seattle, University of Washington Press, 1977, pp. 39 and 343

(٩٣) انظر جمال شيهايتش، المرجع السابق، ص١٦٩-١٧٠.

(94) Franz von Babinger, 'Ewlija Tchelebi's Reisewege in Albanian', Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen , vol. 33, 1930, pp. 137-78.

(٩٥) إضافة الى اتخاذ الأضرحة والقديسين المسيحيين، من الواضح أن بقايا الأصولية الإسلامية المبكرة وخلاوى الصوفية كانت مقتبسة أيضاً.

(٩٦) انظر بابنجر، المرجع السابق، ص١٤٩، هامش ١.

(٩٧) عن هذه التكية ذات الأهمية التاريخية فى البانيا انظر ناتالى كلاير، المرجع السابق، ص٣٠٨-٣١٠ حيث ترى أن تاريخ إنشائها يرجع للفترة من ١٤٩١ الى ١٦٤٤.

(98) Hans-Joachim Kissling, 'Zur Frage der Anfänge des Bektaschitmus in Albanien', Oriens , vol. 115, 1862, pp. 281-6.

(٩٩) المرجع السابق، ص٢٨٣-٢٨٥.

(١٠٠) عن هذا الموضوع انظر Birge, The Bektashi Order of Dervishes, op. cit. ; M. Choublier, 'Les Bektachis et la Roumélie', Revue des Études Islamiques , 1927, pp. 427-53; and H. J. Kissling, op. cit. , pp. 281-6.

(101) Baba Rexhebi, Misticizma Islame dhe Bektashizma , op. cit. , pp. 270-1.

(102) F. w. Hasluck, Christianity and Islam under the Sultans, op. cit. , pp. 549-57 وقد أعيد فتح التكية بها.

(103) A. Degrand, Souvenirs de la Haute-Albanie , Paris, 1901, pp. 228-48.

(١٠٤) عن الشواهد التى تؤيد أو تنكر هذا الترتيب الزمنى المفترض انظر ناتالى كليار، المرجع السابق، ص٣٢٥ تحت عنوان "إبراهيم شميمى بابا".

(١٠٥) المرجع السابق، ص٣٢٦-٣٣٢.

(١٠٦) أدين بالفضل للدكتور كيل على آرائه الشخصية وإمدادى بالتفاصيل التى لم تكن قد طبعت بعد فى وقت الكتابة.

(107) Baba Rexhebi, Misticizma Islame dhe Bektashizma , New York, 1970, pp. 209-13.

(108) F. W. Hasluck, op. cit. , vol. II, pp. 205-6.

(١٠٩) انظر بابا رجبى، المرجع السابق، ص٢٨٨؛ ناتالى كليار، المرجع السابق، ص٢٨٠.

(١١٠) عن حاجى على حقى بابا انظر بابا رجبى، المرجع السابق، ص٢٩١-٣٠٢.

(111) Baba Muharem Mehzuni, in Robert Elsie, Dictionary of Albanian Literature , New York, 1950, p. 96.

(١١٢) لايتضح هذا إلا من نماذج اشعاره المنشورة بكتاب هاجر Hadjar Salihu, Poezia e Bejtashizma, op. cit. , pp. 235-9; Baba Rexhebi, Misticizma Islame dhe Bektashizma, op. cit. , pp. 269-75

(١١٣) عن المصير الذى آلت اليه تكية دوربالي سلطان، انظر F. de Jong, The iconography of Bektashiism, op. cit. , p. 18, note 98

(١١٤) ورد هذا الرأى وغيره من الآراء النقدية فى مقال للمؤلف بعنوان "البكتاشية" فى مجلة العربى الكويتية، العدد ٢٢٠، مارس ١٩٧٧، ص٦٤-٦٨..

(٤)
أبطال المسلمين
من البلغار وتتار دوبرودية والألبان والبوشناق

الأساطير الشرقية عن الأصل العربى للبلغار والأرناؤوط

إن الكتابات العربية فى القرن التاسع وماقبله التى تحكى قصص حملات ملوك اليمن لفتح أركان الأرض الأربعة، وخاصة شمال جبال القوقاز في أوربا، غالباً ما تمثل الإطار لقصص الحب البسيطة أو المعقدة اللاحقة التي تشير الى الأصل العربى للشعوب التى اعتنقت الإسلام. وترد هذه الشعوب فى صورة المدافعين عن المناطق الحدودية للدين فى المراعى والجبال والسهول التى تمتد على طول حدود العالم الإسلامى.

وفى الفن التصويرى وأدب أوربا العصور الوسطى كما نرى فى *Mappa Mundi* مثلاً نجد أن هذه الشعوب كانت تعتبر غريبة الأطوار وبدائية على أحسن الفروض، ولو أن القديس يوحنا فى العالم المسيحى كان يعد حليفاً ضد الكفار. وما أن دخل الإسلام ونال احترام هذه الشعوب، سواء من اعتنقه منهم عن رضا أو من دخلوا فى حمايته كذميين، ابتكر العلماء أو رواة الأخبار المسلمين سبلاً غريبة يتلاعبون فيها بأسماء القبائل أو المسميات الجغرافية ليثبتوا أن العرب القدماء من ذوى الدماء النبيلة جاءوا الى تلك البقاع قبل ذلك بقرون وأنهم أنشأوا مستوطنات قرب هذه البقاع لذريتهم "ليعاد اكتشافها" فى حقب لاحقة، وسينضمون الى الجزيرة العربية الأم حين يؤمنون بالله ورسوله. وإذا لم تكن الجزيرة العربية، كان كرسى السلطة "العربى" فى بغداد أو دمشق أو القاهرة هو الذى أصبح يمثل "معقل" الفروسية العربية.

ومن هذه الروايات ماورد لدى أبى حامد الغرناطى فى القرن الثانى عشر.(١) كان لشداد بن عاد، الشخصية اليمنية الأسطورية فى الجاهلية، ابن عم يدعى الضحاك بن علوان يقود جيشاً قوامه عشرة آلاف من العمالقة. وكان من هؤلاء الرجال شخص يدعى

لام بن عامر اتبع نبى الله هود، وهو ما أغضب الضحاك، ولكن لام راوغه بادعاء الخروج للصيد. فعبر القوقاز وبلغ بلاد الصقالبة والباشغرد (المجر)، ووصل الى منطقة غرب بيزنطة قرب البحر الأسود. ورأى هناك عدة أشجار ونباتات، ووجد ينابيع ماء وبساتين يانعة، ووجد الجو معتدلاً. واكتشف مناجم لرصاص ملون (وهى مادة تشبه الخشب جعلت من البلقان منطقة ذات أهمية اقتصادية متميزة)، فامر بإقامة قبة من الرصاص لكى يدفن تحتها. وعلى حجر فوق مثواه الأخير نقشت بضع عبارات عربية تدل على إيمانه بنبى الله هود، وتشرح سبب إقامته للقبة الرصاصية، وتتنبأ بمولد النبى محمد ﷺ وكيف تحسر لام على عدم امتداد سنوات عمره الفانى حتى يلقاه بنفسه.

أما الضحاك فقد تميز غيظاً بسبب ماتعرض له من خداع، فجرد جيشاً بقيادة قائدين يتبعانه. وبلغ أحد القائدين عاصمة البلغار على ضفاف الفولجا، وصل الآخر الى بلاد الباشغرد، بينما قُتل الضحاك. واستقر القائدان اليمنيان وعمالقتهما بين شعوب الشمال. ويروى أبو حامد أنه رأى عظامهم وأسنانهم الضخمة وأن قاضى البلغار، يعقوب بن النعمان، روى له أن شقيقة أحد العمالقة من قوم عاد -وكان أبو حامد قد التقى به ولاحظ قوته- قتلت زوجها بضمه الى صدرها بطريقة تشبه معانقة الدببة.(٢)

وهناك رواية مماثلة نقرأها فى كتاب عربى يتناول انحدار الچراكسة من نسل قريش.(٣) وهذا الكتاب المملوكى المجهول المؤلف هو عبارة عن مزيج من الحكايات العربية الأسطورية التى يفترض أنها حدثت فى عهد الخليفة عمر. والمصدر الذى يشير اليه هو رسالة دونها إمام جامع بمدينة آقشهر بتركيا يسمى شهاب الدين أحمد الصفدى وأنه توفى سنة ٩٨٠هـ (١٢٧٢م). وجزء من هذه الرسالة عن شخص عربى يسمى عكرمة بن ود بن عمرو كان قد سمل إحدى عينى زميله فى لعبة بالجياد. وقد خشى بطش الخليفة وانتقامه، ففر وبصحبته ثلاثون ألف رجل الى آسيا الصغرى ومنها الى الأراضى البيزنطية فى البلقان والى القوقاز على البحر الأسود قرب الحدود الشمالية للبلغار. وكانت المنطقة التى استقر بها هو ورجاله تسمى چركس، وهى منطقة غنية بينابيع الماء والبساتين وبالخير الوفير، وظلوا متمسكين بالمثل العربية الجاهلية النبيلة.

كما ورد فى هذه الرسالة أيضاً أن بعض العرب المسيحيين أو الوثنيين فروا واستقروا بالمناطق الشمالية فى فجر الإسلام. ومن القبائل المذكورة تحديداً قبيلتا بنى غسان بزعامة جبلة بن الأيهم الذى يقال إنه حصل على إقطاعية من قسطنطين الثانى فى ألبانيا (جبل أرناؤوط) وبنى مُدلج الذين استقروا بالأندلس. ومجموعة أخرى رافقت عكرمة الى جركس. وتشير الرسالة الى أن الغساسنة كانوا لايزالون موجودين فى ألبانيا من خلال ذريتهم وقت كتابة شهاب الدين لرسالته. وتقول الرسالة إن امبراطور بيزنطة نيسيفوروس (٨٠٢– ٨١١) الذى كان معاصراً لهارون الرشيد ربما كان من نسل جبلة الغسانى (الذى كان قد فر الى القسطنطينية حين كان آخر أمراء الغساسنة)؛ لذا فليس من الصعب أن ندرك كيف نشأت هذه القصة فى العالم العربى أولاً ثم فى المصادر العثمانية.

وقد رأينا كيف سقطت كروية (آقحصار) بألبانيا فى أيدى العثمانيين سنة ١٣٩٦ فى عهد بايزيد. وخفف كل من ياقوت باشا وخوجة فيروز من الأعباء الضريبية المفروضة على أهلها. وهذا مسجل أيضاً فى سنة ١٤٣١ .(٤) وأصبح خوجة فيروز فى آخر سنوات حكم بايزيد والياً على روملية، وكان ياقوت باشا قد شغل هذا المنصب قبله. وبعد هزيمة تيمور فى أنقرة سنة ١٤٠٢ اتجه النفوذ العثمانى فى ألبانيا نحو الضعف؛ وزاد البنادقة من ضغوطهم حتى استولوا على مدينة اشكودير. وفيما بين ١٤١٠ و١٤١٥، خضعت كروية لسيطرة نيشيتا توبيا، ولكن فى سنة ١٤١٥، تمكن محمد چلبى من توحيد العثمانية ووجه انتباهه الى ألبانيا وخاصة منطقة كروية. وفى سنة ١٤٣١ أعاد الامتيازات الضريبية التى تمتعت بها البلدة وأصبحت مقراً للمحتسب. وفى سنة ١٤٣٨، تولى اسكندر بك منصب المحتسب.

وأتاحت حملة محمد الأول الفرصة لسيد أحمد بن السيد الزينى دحلان٥ ليورد فى كتاباته العربية روايتين أسطوريتين تفسران الأصل العربى للألبان، فيقول:

﴿ذكر الغزو الى بلاد السرب والبوسنا والأرناؤوط﴾

«وفى سنة ثلاث وستين وثمانمائة توجه الى بلاد السرب وفتح فيها فتوحات، وفى سنة ست وستين فتح إيالة طرابزون وولاية سينوب وأتى بصاحبها أسيرا الى

القسطنطينية فقتله السلطان محمد، وفى سنة سبع وستين وثمانمائة توجه الى اتمام تملك إقليم بوسنه وشن الغارات على ولايات الأفلاق والبغدان والصقالبة ثم صوب عزيمته الى فتح بلاد الأرناؤوط وهم صنف من النصارى يتصبرون على المحن ويتكلفون الأعمال الشاقة قيل أصلهم من عرب الشام من بنى غسان ارتحلوا من الشام بعدما أتى الله بالإسلام فقدموا من الشام وتوطنوا هذه البلاد، وقيل أصلهم من البربر عبروا البحر من المغرب الى هذا الصوب ثم غلب عليهم الجهل فتنصروا. فدخل السلطان بلاد الأرناؤوط فنهبها واستولى على عدة قلاع هناك وأمر ببناء قلعة حصينة فى ثغر عظيم هناك كالسد بيننا وبين الكفار وشحنها بالرجال وسماها آق حصار، وأودع فيها من المدافع والمكاحل مايقيها. وفى سنة اثنتين وسبعين وثمانمائة غضب السلطان محمد على صاحب قونية ولارندة فانتزع منه ولاية قرمان وجعل فيها ابنه السلطان مصطفى. ثم استولى على قلاع عاصية هناك، مثل قلعة زركلى وقلعة آق سراى وقلعة كولك وقلعة كولى، وجعل الجميع لابنه المذكور. وفى سنة خمس وسبعين فتح جزيرة أرغبوز،(٦) من أعمال البندقية، بعد أن وقع بأهلها وقتل أكثرهم، ثم استولى على بقية بلاد الأرناؤوط بأسرها».

وقصة نفى بنى غسان الى ألبانيا ترتبط برواية الصفدى مصدر قصة انحدار الجراكسة من قريش. ومن النقاط المهمة ذكر ألبانيا والأندلس معاً. ومن ناحية فالإشارة الى البربر فى رواية استقرار البربر بين جيوش الرومان فى البلقان فى العصور القديمة ترتبط بصورة ما بقصة عرب صقلية أو "العرب السود" بمنطقة اليونان وألبانيا وأجزاء من يوغسلافيا. وفى كلتا الحالتين، سواء الغساسنة أو البربر، هناك إشارة ضمنية الى الهجرة السكانية واستيطان المرتزقة فى ثنايا الرواية على الرغم من بلاغة سردها.

وهناك زعم بوجود صلة قربى بين الألبان وبعض القوقاز من ناحية وبنى غسان من ناحية أخرى، وهى حيلة لجأ اليها الصقالبة فى الأندلس قبل ذلك بعهد بعيد. وقد أشار جولدتسيهر فى مقاله 'Die Shu'ûbijja unter den Muhammedanern in Spanien' (الشعوبية بين المسلمين فى الأندلس)(٧) الى أن الصقالبة كانوا جماعة مختلطة، مع وجود

عنصر سلافي أصيل فيهم. ولعل بعضهم كان ينحدر من نسل قبائل بلقانية. وإذا صدق راغب الإصفهاني فربما كان بينهم بعض العناصر من البوجوميل، فهو يقول إن الصقالبة كانوا يؤمنون بوجود إله خالق يسمى عندهم "نيآم"، وكان له ولد. وقد تعرض العالم للفناء غرقاً ولم يبق سوى ابن الإله (أعتقد أن نوحاً هو المقصود هاهنا).(٨)

وكان الاختلاط والتزاوج كموالي مع العرب بالأندلس يشجع على ظهور المزاعم الخيالية بالتحدر من أصل عربي. وقد دحضت هذه المزاعم مع أنه من المسلم به أن هناك عدداً من الصقالبة كانوا قد نبغوا في اللغة العربية ونحوها. وقد اشتهر بينهم من زعم تحدره من نسل جبلة بن الأيهم الغساني من خلال شخص يدعى مغيث.

وهناك قصة حديثة في هذا الصدد يرويها واصا باشا متصرف لبنان في الفترة من ١٨٨٣ الى ١٨٩٢. وهو من أصل ألباني حيث ولد بإشكوديرفي عام ١٨٢٤. يقول محمد خاطر(٩) «كان واصا باشا من أصل ألباني وكان كاثوليكياً، وكان من عشيرة المرديين التي يؤكد المؤرخون أنها تنحدر من نسل اثني عشر ألف من المتمردين كان جوستينيان الثاني قد طردهم من لبنان. ويروى أن المطران الماروني يوسف الدِّبس تحدث كثيراً الى واصا باشا عن الصلة التي كانت تربطه بلبنان وكان هو يصدق على قوله مؤكداً أن هذه القبيلة كانت تحفظ سلسلة نسبها بالتناقل من الأب الى الابن مما يؤيد الصلة بين المردة والمرديين.»

ويصف فيليب حتي في كتابه *History of the Arabs* (تاريخ العرب) هؤلاء العرب المسيحيين الذين كانوا يعملون في خدمة القضية البيزنطية بأنهم لعبوا دوراً نشطاً في الصراعات المبكرة بين البيزنطيين والعرب المسلمين:

> «هؤلاء الجراجمة كما يسميهم العرب هم شعب من أصل غير معروف يعيش حياة شبه مستقلة في حصون اللكام (أمانوس)، وكانوا يجردون منهم قوات غير نظامية ويمثلون شوكة في جنب الخلافة العربية في الشام. وكانوا يشكلون «حائطاً دفاعياً» للدفاع عن آسيا الصغرى على الحدود العربية البيزنطية. وفي حوالي عام ٦٦٦، توغلت فرقهم الى قلب لبنان وشكلوا نواة تجمع حولها كثير من اللاجئين والساخطين

ومن بينهم الموارنة. ووافق معاوية على دفع جزية سنوية لامبراطور بيزنطة مقابل رفع مساندته عن هذا العدو الداخلى الذى وافق أيضاً على دفع ضريبة له. وفى حوالى عام ٦٨٩، أطلق جوستينيان الثانى المردبين على الشام من جديد، ووافق عبدالملك أيضاً على دفع ألف دينار أسبوعياً للجراجمة. وفى النهاية رحلت غالبية الغزاة عن الشام واستقروا فى الأقاليم الداخلية أو على سواحل آسيا الصغرى؛ وبقى آخرون وشكلوا أحد العناصر التى دخلت فى نسيج الطائفة المارونية بشمال لبنان».(١٠)

وهذا التلاعب غير المقبول بالأسماء والألفاظ نصادفه كثيراً فى أنحاء العالم الإسلامى. ومع ذلك فلو كان البيزنطيون قد وطنوا عدداً كبيراً من الصقالبة بالشام وآسيا الصغرى، ولو تم ترحيل بعضهم فيما بعد الى مناطق نائية من الامبراطورية البيزنطية وخاصة المناطق الحدودية، فليس مستبعداً أن تكون بعض حكايات الشرق ومواريثه الشفهية قد انتقلت معهم. وكان هذا قبل دخول الأتراك العثمانيين. كما أن كل هذا التراث الشعبى سرعان ما اجتذب اليه حكايات أخرى ربما دخلت البلقان من صقلية العربية والأندلس مع البوشناق والخوارزميين والكومان وغيرهم من شعوب الشرق. وقد وجد العثمانيون بقايا منه فى ألبانيا وبلغاريا والمناطق الجبلية من مقدونيا وكوسوڤا وما وراء ساحل دالماتيا.

الحكايات الشعبية لسارى سلتك ورسالته الدينية وكراماته وأضرحته

كان الولى المجاهد سارى سلتك ولايزال يحتل مكانة دينية خاصة فى البلقان وشرق أوربا. وتختلف قصة سارى سلتك فى كل مرة تُروى فيها، شأنها فى ذلك شأن القصة المنتشرة فى البلقان وروسيا الأوربية والقوقاز عن العروس المدفونة أو الزوجة الضحية المدفونة فى جدار قصر فى أثناء بنائه.(١١) وهناك مدن بعينها ومواقع طبوغرافية محددة ترتبط ببعض جوانب هذه القصة. فقصة سارى سلتك سواء أكان مدفوناً فى ضريحه أو على نتوء جبلى ما أو مختفياً فى أحد الكهوف تُروى فى مناطق بالبلقان تفصل بينها مسافات كبيرة وحيثما كان للإسلام وجود من قبيل بلاجاى بالهرسك، وسڤيتى ناوم بمقدونيا وپتش بكوسوڤا. ويبدو أنه يرتبط بالبقاع ذات القدسية الخاصة بالنسبة للبكتاشية.(١٢)

ويعتبر الرحالة العربى ابن بطوطة أقدم مصدر يشير اليه بشرق أوربا. وحكايته مسجلة فى رحلته الشهيرة. فهو يصف الرحلة التى قام بها الى منطقة جنوب دنيبر بروسيا ومنطقة دلتا الدانوب بين القرم وجامبلى. وكان هذا فى يوليو ١٣٣٢ أو يونيو ١٣٣٤.

وتدل الشواهد على أن أنشطة هذا الولى كانت ترتبط ارتباطاً وثيقاً بسواحل بلغاريا والمكان الذى لايزال يعرف باسم باباداغ وفى دوبروجا الرومانية. يقول يازيجى أوغلو على الذى كتب فى عهد مراد الثانى (١٤٢١-١٤٥١) إن عز الدين كيكاوس الثانى الذى كان مطارداً من جانب أخيه لجأ مع أتباعه الى بلاط امبراطور بيزنطة وحارب مع الأخير ضد أعدائه، و كافاه الامبراطور بمنحه دوبروجا. وتم استدعاء القبائل التركية فعبرت بقيادة سارى سلتك وتقدمت الى دوبروجا. وتتخذ هذه الهجرة سمة قصة ملحمية شعبية وتذكّرنا بهجرة أخرى نحو الغرب قام بها بدو بنى هلال الى تونس وشمال أفريقيا. وكان هذا مكافأة لهم على خدماتهم للحكام الفاطميين فى مصر فى القرن الحادى عشر وفى الوقت نفسه نوعاً من العقاب موجهاً ضد خصومهم بشمال أفريقيا.

وترتبط الحقيقة التاريخية للهجرة المزعومة بقيادة سارى سلتك بمسألة دخول الجماعات التركية على اختلافها الى بلغاريا وماوراءها ككل. وقد تناول تاديوس كوفالسكى الموضوع من ناحية جذور "أتراك دلى أورمان وجاجاوز". واستشهد بآراء الإخوة شكوربيل فى أن "أتراك دلى أورمان" كانوا من نسل الأتراك البلغار الأوائل الذى كانوا قد فروا من الاستعباد. وتقوم وجهة نظره فى جزء منها على مقولة ترجع لعهد العثمانيين تذهب الى أن هناك جماعات تركية أقدم زمناً كانت قد دخلت البلاد من الشمال الشرقى. ويرى موشكوف أن المنطقة الواقعة شمال البحر الأسود هى الوجهة التى سلكها هذا الشعب (ولو أنه يدرج الجاجاوز ضمنهم أيضاً). ومع ذلك فمع أن الجاجاوز كانوا ينتمون لطائفة من الغز ربما دخلت البلقان فى حوالى عام ١٠٦٤، فإن أتراك دلى أورمان كانوا فى رأيه هم البوشناق الذين كانوا قد استقروا حوالى عام ١٠٥٥ بجوار سيليستر ا بمنطقة دوبروجا بإذن من السلطات البيزنطية. واختلطوا هناك بعناصر الغز. ويعتقد موشكوف أن أتراك دلى أورمان دخلوا الإسلام قبل دخول العثمانيين.

ويقدم جيريتشك تفسيراً مشابهاً لجذور الجاجاوز، ولو أنه يعتبرهم من الكومان الذين كانوا قد استقروا بأعداد كبيرة فى بلغاريا بعد الغزو المغولى. ويذهب موشكوف الى أنهم كانوا أيضاً من الأتراك الغز. وكانوا قد جاءوا الى البلقان عام ١٠٦٤، وأن بعضهم اتجهوا الى شمال الدانوب ودخلوا الأراضى الروسية حيث امتزجوا بعناصر تركية أخرى وشكلوا جماعة باسم "كراكالباك". وكانوا قد اعتنقوا الأرثوذكسية. ويقول إن بعضاً من هؤلاء الكراكالباك كانوا قد عادوا الى شمال بلغاريا إبان الغزو المغولى، وأنجبوا الجاجاوز تحت تأثير أتراك دلى أورمان.

ويلقى كوفالسكى بظلال من الشك على القيمة التاريخية لكل هذه الافتراضات، ويشير الى الدليل الهش الذى تورده الروايات المحلية غير الموثقة، ويلجأ الى اللغة باعتبارها المفتاح المحتمل لتتابع دخول هذه الشعوب. وقصة رحلة سارى سلتك والدعوة الإسلامية لأتباعه بالإضافة الى الفقرات المتفرقة التى أوردها ابن بطوطة عنه ومدينته المفقودة فى سهول روسيا أو فى رومانيا أو بلغاريا يجب أن توضع فى إطار تاريخى أو ثقافى معين.(١٣)

والبحث المفصل الذى قام به الأستاذ بول ويتيك ونشره فى مقالاته يساوى زمنياً بين ماهو أسطورى وما هو تاريخى.(١٤) فيؤكد أن الجاجاوز هم "شعب كيكاوس" الذى اشتق اسمه من اسم عز الدين كيكاوس الثانى السلجوقى الذى كان قد عبر البوسفور فى عهد باسيليوس ميخائيل الثامن (بالايولوجوس) وتم تعيينه حاكماً على منطقة دوبروجا مكافأة له على خدماته، واستقر بها ("وعبر معهم سارى سلتك أيضاً") حوالى عام ٦٦٢هـ (١٢٦٣م). ومع ذلك فقد ورد فى أوغوزنامه (كتاب الغُز) ليازيجى أوغلو على (الذى أتمه عام ١٤٥١ على غرار تاريخ ابن بيبى لسلاجقة الروم والروايات والخرافات الشفاهية) عدد من الإشارات الى كرامات سارى سلتك وهدايته الروحية. وتتركز كراماته فى تخليص شقيق مسعود، خليفة عز الدين كيكاوس، من الأسر، وكان قد وقع أسيراً فى يد باسيليوس واستسلم للبطريرك. وقد تحول الى الأرثوذكسية وأصبح راهباً وخدم البطريرك لفترة فى هاجيا صوفيا. وكان سارى سلتك هو الذى طلب إطلاق سراحه تقديراً لصيته كأحد الأولياء. وقدر للأمير فيما بعد أن يصبح متصوفاً ودرويشاً بعد أن ابتلع لعاب سارى سلتك الذى كان يحوى قوة خارقة منحها له الشيخ محمود حيران الآقشهرى حين كان راعياً.

وعانق ساری سلتك الأمير الدرويش وأسماه "بَراك" (كلبي). وأُرسل الى سلطانية وتوفى بها فيما بعد. وقد ارتبطت هذه المدينة بالبراكى ومريديه. ويشير ويتيك الى الدور الثانوى الذى لعبه ساری سلتك؛ كما أن شعبه فى دوبروجا يقال إنهم نسوا الإسلام بعد وفاته. ومما يلاحظ أن عناصر هذه الرواية تتفق تماماً مع دور ساری سلتك بأراضى البلقان حيث نمقت القصص عنه وأضيفت الى مآثره ونقشت على أضرحته وتكاياه العديدة. يقول ويتيك:

«المهم بالنسبة لدراستنا هذه أن براك يمثل جانباً مسيحياً وآخر مسلماً؛ فقد ولد أميراً مسلماً وتم تعميده وأصبح راهباً فى حاشية البطريرك وانتهى به الحال الى أن أصبح مؤسس طريقة صوفية. ويصدق ذلك على ساری سلتك الذى كان الزعيم الروحي للأتراك البدو المسلمين من ناحية، ويعتبر من ناحية أخرى هو البابا باعتباره ولياً يعهد اليه بالأمير بعد أن غير ديانته. ويمكن التعرف بوضوح على هذا الجانب المسيحى من شخصية ساری سلتك من فتوى لأبى السعود. فهذا العالم و"شيخ الإسلام" الجليل فى القرن السادس عشر يصف ساری سلتك بأنه "راهب مسيحى" (كشيش) أصبح هيكلاً عظمياً من شدة الزهد ».(١٥)

وينسب خليل إينالتشيك هذه المآثر للأحداث التاريخية التى تعد أساس بعض الملاحم الشعبية التى تركز على المعتقدات غير السنِّية لساری سلتك نفسه.(١٦) ويتصف ساری سلتك بنفس السمات التى تميز المغامرات البطولية للمجاهدين فى الحكايات والأساطير الملحمية الأخرى فى العالمين العربى والتركى، الحكايات التى تقوم على مغازى صحابة النبى ﷺ وعلى أبطال العرب والفرس ممن رويت عنهم المغامرات كالشخصيات الخارقة لسيد البطال وملك دانشمند وأبى مسلم الخراسانى. وهنا نجد ارتباطاً وثيقاً بالفتوات ("أخى" أو "أخيت الفتيان" أى جماعات الفتوة التى يتجسد فى أعضائها نبل الأخلاق الإسلامية) أو بطائفة الحرفيين. وسيد البطال الذى ارتبط أيضاً بالبكتاشية عند الأتراك لم يكن مجرد بطل عربى ذى شجاعة فائقة، بل شريفاً ينحدر من نسل النبى وفاتحاً باسلاً وجه سيفه للكفار وخيّرهم بين الإسلام والقتل. وهو عالم وأديب أيضاً. وهو بارع فى التخفى كأبى زيد الهلالى؛ فيستطيع أن يظهر فى هيئة راهب ويجادل قساوسة النصارى. وترتبط

أمجاده البطولية بأمجاد أبى مسلم.(١٧) كما تدخل مغامرات دانشمند ضمن هذه الملاحم الشعبية عن أمجاد المسلمين.

ويضاف الى هذه المغامرات كل ما دوِّن عن مآثر المتصوف المجاهد سارى سلتك الذى هاجرت بتوجيه منه مستعمرة من التركمان الى أوربا فى أواسط القرن الثالث عشر حسب قول أليسيو بمباتشي.(١٨) وقد روى مآثره أبو الخير الرومى فى أواخر القرن الخامس عشر بأمر من الأمير جم العثمانى. وقد أخذت هذه الروايات شكلاً مكتوباً مع أنها يبدو أنها كانت تقوم على كتابات أقدم زمناً. ويرى أليسيو بمباتشي أن مآثر سارى سلتك تشبه مآثر سيد البطَّال. فقد تم الزج فيها بقدامى أبطال العرب والمسلمين والفرس فى ارتباط بكل العجائب والغرائب التى نجدها فى **ألف ليلة وليلة**. فيمتطى سالتك ظهر العنقاء ذلك الطائر الخرافى الفارسى (سيمُرغ) بعد أن يدهن جسم الطائر بزيت السلمندر فيتخذ هيئة جواد مجنح لاتؤذيه الحرارة ولا تحرقه النار، ويعبر جبل النار ويصل براكبه الى أقصى بلاد الظلمات وهى مملكة أهريمن رمز الشر. وهو فى الأساطير الفارسية يتخذ هيئة عفريت (ديو) برأس تنين. وفى التراث الشعبى الذى استقر فى عهد عثمان يتنبأ بمستقبل مجيد لعائلته. وقد تحورت بعض عناصر الحكاية بقدر من الصعوبة لتلائم التراث الشعبى والحكايات البطولية بين شعوب البلقان، ولكن نظراً لصعوبة هذه العملية فى القصص الشعبى حتى الآن، فمن الصعب أن يعرف المرء متى يتحول عفريت برأس تنين الى أفعوان ألبانى أو متى قد يتحول سيد البطال وهو فى زى راهب الى سارى سلتك بسيفه الخشبى ويتخفى فى هيئة الخضر أو فى هيئة قديس مسيحى.

وقد دخل سارى سلتك فى كل سير أولياء البكتاشية، وخاصة فى **ولايتنامه** لحاجى بكتاش. وقد ارتبط ببعض المغامرات الغريبة، كالطيران فوق الماء وهو فوق سجادة صلاته وإدخاله لأمير الكرج فى الإسلام وقطع رؤوس التنين السبعة فى كيليجرا (قرب فارنا ببلغاريا) وترحاله فى العديد من البلاد وإدخاله للكفار فى الإسلام (ومنهم ملك دوبروجا) بكراماته ومعجزاته.

ويمكن تتبع عدد من هذه المآثر المتداخلة والقوى الخارقة لسارى سلتك فى تراث سير أولياء البكتاشية وبعضها ينتمى لآسيا الوسطى. وتبين إيرين مالكوف كيف أن لقمان پرنده (لقمان الطائر) أستاذ حاجى بكتاش كانت له القدرة على الطيران والسير بدون رأس أو قدمين. وكان يكنى باسم "شمس پرنده" (الشمس الطائرة). وكانت له القدرة على التواجد بأماكن مختلفة فى وقت واحد. وكانت لحاجى بكتاش هذه القدرة أيضاً وكذلك سلطان أبدال وبابا رسولى. وقد شوهد كل هؤلاء فى عدة أماكن بعد موتهم. وتعد طيران سارى سلتك وظهور أحفاد له بگرجستان وبلغاريا وألبانيا وكورفو من الأمثلة على سير أولياء البكتاشية.

وقصة أكفان سارى سلتك السبعة تشبه حكاية وردت فى ولايتنامه عن دراويش خراسان الذين أرسلوا سبعة منهم لدعوة أحمد يسوى للقائهم. وقد اتخذوا هيئة طائر الغرنوق وطاروا الى تركستان. وتلفتنا إيرين مالكوف إلى تعليق لميرشا إلياد تقول فيه إن «القدرة على الطيران تنتمى لعالم الأساطير، وترتبط بالمفهوم الصوفى للروح حيث تتخذ شكل طائر ومفهوم الطيور التى تهدى الروح الى طريقها».(١٩)

والعناصر الجوهرية لحكايات سارى سلتك كما تروى بين الألبان وغيرهم من شعوب البلقان والبكتاشية الأتراك والتركمان نجدها فى ولايتنامه لحاجى بكتاش التى دونت بأواخر العصور الوسطى. وتتضمن الموضوعات الرئيسة (كما نوقشت فى هذا الكتاب)(٢٠) أول لقاء بين حاجى بكتاش والراعى سارى سلتك عند بئر زمزم بمكة، حيث يستمد سارى سلتك القوة الروحية من عين حاجى بكتاش المباركة، وكذلك الأمر بشد الرحال الى بلاد الروم وبلاد البلقان. وكان تلقيه لسيف خشبى وكتاب وسبعة سهام وبساط طائر سابقاً على مغامراته بگرجستان وفوق تل كيليجرا ببلغاريا. وإنقاذ أحد الحكام –أمير أو أميرة– وذبح تنين بسبعة رؤوس (وهو مايوازى أجسام سارى سلتك السبعة)، كلها تبين التداخل مع الأساطير الكلاسيكية بتلك البقاع ومع مغامرات مارجرجس ومع حكايات حكام اليمن المسلمين، مع استمداد عون الخضر. وهذه الحكايات نفسها كانت متفرقات إسلامية مستقاة من حكاية الاسكندر Pseudo-Callisthenes. والمادة الموضوعية الشرقية والحكايات الخرافية التركية بوسط آسيا والأناضول، تمتزج كلها مع بدايات التراث الشعبى لشعوب البلقان.

ولم يتم العثور حتى الآن على أية بلدة بالسهول الروسية ترتبط فيها الأساطير المحلية بسارى سلتك وأتباعه. وقد دخل بلغاريا من اتجاه الأناضول، ولابد لأى مكان يرتبط به أن يقع فى البلدة التى تعرف حالياً باسم باباداغ برومانيا أو حولها.(٢١) ولو وجدت روايات عنه بين التتار، فقد تكشف عن رحلات وهجرات وفتوحات أخرى. وهناك شعبان هما الأتراك والتتار يلتقيان عند مصب نهر الدانوب، وتلتقى الحكايات هناك فى رواية يرويها كمال باشا زاده فى "تاريخ حملة موهاج" الذى سمى بهذا العنوان فى الترجمة الفرنسية لپافيه دى كورتيى Pavet de Courteille التى نشرت سنة ١٨٥٩ .(٢٢) والجيش فى هذه الرواية تترى وكل محاربيه من المسلمين. وكانوا قد ركبوا سفنهم من سينوب وسامسن وأبحروا الى روملية. وفى دوبروجا أصبحوا من مريدى السلطان سارى سلتك، ولما كانوا قد وضعوا أنفسهم تحت إمرة "صاحب خزانة التقوى والحاج فى طريق الجهاد المقدس"، فقد اتبعوا أوامره وشنوا الغارات على بلاد البلغار والفلاش. وكان بصحبتهم فرسان من غز تركستان واستولوا على غنائم وفيرة من الكفار.

وكان السهل الفسيح الذى يقع بجنوب روسيا ويعرف باسم دشت قبجاق خاضعاً لسيطرة أحد أحفاد چنگيزخان وهو بركت خان الذى "كانت رأسه المباركة تحمل تاج الإسلام المجيد". وقاد حملة لغزو مولداڤيا على رأس جيش ضخم وحقق انتصاراً ساحقاً على الكفار. وعسكرت الجيوش المسلمة عند آق كرمان وكيلية، وكانت مقابر زعمائهم وأضرحتهم قرب الدانوب. وقد ورد ذكر طرخان يازجى وبالپى وجولى وقوتلو، وهى أسماء قبائل كانت تقيم هناك. وقد احتل الغز الضفة اليمنى من الدانوب واحتل التتار الضفة اليسرى؛ وشنوا من هناك غزوات أخرى. وفى ذلك الوقت، عبرت والاشيا فرقة من جيش بركت خان، ثم عبرت البلقان وتقدمت نحو المجر الذين هزموا المسلمين فى منطقة موهاج. وكانت الحزازات القديمة قد أوشكت على الالتئام.(٢٣)

وهناك مزيج من الروايات العثمانية والتترية. وهما يفترقان جغرافياً عند دلتا الدانوب، شمال باباداغ. وبلدة براتول شيليا وكيلية وأوزيرو بمولداڤيا تعطى فكرة عن القلب الجغرافى لهذه الحملات الوهمية والحقيقية على أطراف البلقان.

وتمتد بطولات سارى سلتك الى ماوراء الأراضى الإسلامية فى البلقان. فهى تقع فى قلب العالم المسيحى الكاثوليكى، بل فى شمال أوربا، بالإضافة الى أن مآثره مدرجة ضمن القصة مع آخر وصية له قبل وفاته ومع آخر تعليمات وجهها لابنه وللفاتحين. فقد أوصاهم أن يعدوا سبعة أكفان ليظهر فى كل منها. يقول هازلوك عن هذه القصة:

«وهناك درويش آخر يدعى محمد بخار، ويعرف بالسلطان سارى سلتك أيضاً، كان أحد مريدى خوجة أحمد يسوى المعروف [توفى ١١٦٦م] ومن أصحاب حاجى بكتاش [توفى ٢٦-١٣٦٠] تم إيفاده بعد فتح بروسا مع سبعين من المريدين الى أوربا. وفى رحلته للدعوة زار سارى سلتك القرم ومسكوفى وبولنده؛ ففى دانزيخ قتل البطريرك سفيتى نيكولا وأدخل الكثيرين الى الإسلام وهو متخف فى رداءه. كما أنقذ "مملكة دوبروجا" وخاصة ابنة الملك من تنين، وهذه الكرامة انتحلها أحد الرهبان المسحيين زوراً، إلا أن كرامة سارى سلتك ثبتت بمروره باختبار النار دون أن تمسه بسوء وهو ما تحول على أثره ملك دوبروجا الى الإسلام. وقد أمر الولى قبيل وفاته بوضع جثمانه فى سبعة أكفان لأن سبعة ملوك سيسعون لحيازته. وقد حدث؛ وحصل كل ملك على أحد أكفانه، وبفتح كل من الأكفان كان يكتشَف أنه يحتوى على الجثمان. وأسماء الممالك السبع التى حظيت بحيازة رفات الولى هى: (١) موسكوفى حيث يحظى الولى بمكانة رفيعة بوصفه القديس نيكولاس؛ (٢) بولنده حيث يحج الزوار الى ضريحه بدانزيخ؛ (٣) بوهيميا؛ (٤) السويد حيث نجد ضريحاً فى "بيڤانيا"؛ (٥) أدريانوبل حيث يقع ضريح آخر [فى بابا إسكى]؛ (٦) مولداڤيا حيث يقع الضريح فى باباداغ؛ (٧) دوبروجا وفيها يحتوى دير كالياكرا على الضريح السابع» .(٢٤)

وعدد الحكام -من ملوك وولاة- فى سلتكنامه يصل الى اثنى عشر: خان التتار وملوك الڤلاش وأدرنة وبُغدان (مولداڤيا) وروسيا والمجر وغرناطة (بالأندلس؟) وكرواتيا (؟) وبولنده، ولو أن سارى سلتك كان يؤكد على أن جثمانه أو كفنه الحقيقى أو "الرئيس" سيكون فى بابا إسكى فى تراس. وقد يكون لهذا الرقم علاقة برقم الاثنى عشر إماماً،

والاثنى عشر حرفاً فى شهادة "لا إله إلا الله، محمد رسول الله"، تكرار هذا الرقم فى كثير من الرموز الرقمية عند الحروفية والبكتاشية.(٢٥) وتشير مرجريت هازلوك(٢٦) الى أن الطقوس السرية التى كان البكتاشية الألبان يؤدونها عند شروق الشمس وغروبها تشمل صلاة البابا وتلاوة القرآن وإنارة الاثنتى عشرة شمعة الخاصة بالأئمة الاثنى عشر على هيكل ذى ثلاثة قوائم، بالإضافة الى أشياء أخرى مماثلة من طقوس الصوفية والمسيحية الشرقية (منها الملائكة السبعة والأختام وكنائس آسيا بسفر الرؤية). وتذكرنا أكفان سارى سلتك السبعة بفكرة الأبدال السبعة). ويرجع الإيمان بهذا التسلسل الكهنوتى الى متصوفة القرن التاسع. فقد كانوا يرون أن نظام الكون يقوم على رقم ثابت من الأولياء فى كل زمان. ومع ذلك فالرقم يتفاوت؛ فهو عند ابن عربى (توفى ١٢٤٠) سبعة، يقابل كل منه أحد الأنبياء -آدم وموسى وهارون وإدريس ويوسف وعيسى ومحمد. وكل واحد منه يسيطر على الأقاليم السبعة التى ينقسم اليها العالم. ولكن هناك مواضع أخرى بالبلقان وآسيا الصغرى تخلّد ذكرى مثوى سارى سلتك، منها بابا إسكى وإيزنيك وبور بالقرب من نيغده بالأناضول، ودياربكر وربما مواقع أخرى لم يتم تحديدها.

وقد ظلت باباداغ (ومعناها "جبل الأب") مركزاً دينياً مهماً فى ذاكرة المسلمين. ففى الصحيفة القاهرية نور الإسلام التى تصدرها مشيخة الأزهر (الجزء ١٠، شوال ١٣٥٠ / ١٩٣٢، ج٢، ص٧٤١) ورد وصف لسارى سلتك باعتباره ولياً نشر دعوة الإسلام حتى بحيرة أوهريد بألبانيا.

وفى كتابه *Haute Albanie* (أعالى ألبانيا) الذى نشر فى عام ١٩٠١ مع أنه كتب عام ١٨٩٢، يورد ديجراند رواية كاملة عن القضاء على الأفعوان ذى الرؤوس السبعة فى بلدة كلجريا البلغارية أو فى كروية الألبانية على يد سارى سلتك. ولروايته قيمة خاصة بسبب تاريخها. وقد أخذ الآخرون عنه. وكل جانب من جوانب القصة – القضاء على الوحش بسيف خشبى، وإنقاذ الأميرة التى تتعرف على منقذها من بين سائر خطّابها عن طريق ثلاث تفاحات، وإقامة أحد الدراويش بالغار، وطيرانه فوق بساط الى كورفو، وأكفانه الأربعون المتطابقة (بما يوازى عدد الأبدال)– كلها تقريباً موجودة. ومن الجوانب ذات

القيمة الخاصة وصف ديجراند لما سمعه عن وجود تابوت لسارى سلتك فى الجبل المطل على كروية. وقد استخدمت هذه الرواية فى تفسير المذاهب المحلية، سواء فى رومانيا أو بلغاريا أو بمناطق ألبانيا.

كروية وسارى سلتك وإليز عليا بألبانيا والبوسنة

ينسب ف. هازلوك الاختلاف بين حكايات سارى سلتك للبكتاشية. ويتفق معه فى ذلك حسن كاليشى ويورد وصفاً شاملاً للروايات الألبانية المحلية.(٢٧) ولايختلف معهما مايكل كيل، لكنه حذر فيما يتعلق بنسبة مادة روايات كروية للطريقة البكتاشية ودراويشها، ويذهب الى أن امتزاج الحكايات الشعبية الألبانية وماورد فى سلتكنامه يمكن تفسيره بوجود حامية عثمانية بكروية (فى مطلع القرن السادس عشر).(٢٨)

ويؤكد مارك تيرتيا على استمرارية روايات كروية على مر القرون.(٢٩) فعلى جبل كروية، كانت تمارس طقوس وثنية فيما مضى. ثم بنيت كنيسة بالقرب منه فيما بعد تكريماً للقديس ألكسندر الذى حل محله سارى سلتك بعد دخول الإسلام. ومثل هذا الترتيب فى التحول هو المعيار فى ألبانيا فوق ذرى الجبال وفى الغابات القريبة من البحيرات وعند الينابيع المقدسة. ويشير هازلوك الى أن التنين -وهو أفعوان فى الحقيقة- كان يقضى النهار فى غار ويقضى الليل بإحدى الكنائس. وقد أنقذ البطل المسلم سارى سلتك إحدى الأميرات على غرار مارجرجس. وعاش زاهداً بهذا الغار الى أن تعرضت حياته للخطر من جانب أهالى المنطقة، فخطا ثلاث خطوات -"تميزها آثار أقدامه وتكية عند كل خطوة"(٣٠)- نقلته الى كورفو حيث وافته المنية. ولابد أن هذا كان تطوراً لاحقاً، لأن سارى سلتك فى رواية كيل التى ترجع للقرن السادس عشر يقال إنه دُفن بكروية فى ضريحه الجبلى حيث عثر بابنجر على النقش التركى المؤرخ بعام ١١٠٤هـ (١٦٩٢م).(٣١)

ومايبدو وكأنه استعارة من الملاحم الشعبية البكتاشية قد يقارن فى الحقيقة بمآثر بعض أبطال ألبانيا ممن قد ترجع آثارهم الى العصور القديمة. ويبين مارك تيرتيا مثلاً أن البطل الألبانى جيبرجى إليز عليا (الذى يقابل موبى وخليل بشمال ألبانيا) يقوم بالعديد من بطولات سارى سلتك ويحوز قواه الخارقة. ولابد أن هذه البطولات كانت موجودة فى

ألبانيا المسيحية قبل ظهور اسم سارى سلتك فى هذه النواحى بقرون عديدة. فهناك ارتباط وثيق بين البطل والتنين فى ألبانيا. ويتصف كلاهما بفضائل بطولية تحريرية. ومع ذلك، فالأفعوان ذو الرؤوس السبعة (لعله رمز للنظام الأمومى البدائى) الذى قتله البطل وهو فى الحقيقة "التنين" فى معظم حكايات سارى سلتك ولو أنه فى بعض الحالات وحش بحرى، يرمز لحرب الألبان ضد أعدائهم. ولأبطال التنين سبعة قلوب، ومن الصعب استبعاد وجود صلة ما بين هذا وبين الأكفان السبعة التى يحتوى كل منها على رفات سارى سلتك (وقد تغيرت فيما بعد الى اثنى عشر أو أربعين). ويلقى البطل الألبانى بجثة الوحش القتيل فى بئر أو فى البحر وهو مايحدث فى حكايات كروية تماماً. فيُلقى بجثة الأفعوان فى ليجة (ضريح لاسكندر بك)، والتنين والبطل فى رأى مارك تيرتيا شئ واحد. "بعض الآراء العلمية تعتبر حرب جيبرجى إليز عليا ضد وحش البحر هى حرب التنين ضد الأفعوان كوتشادر". (٣٢) والتنين ولد ليقاتل الأفاعى ويدافع عن أسرته الكبيرة التى تشمل المجتمع. وله أجنحة تحت إبطه، وأسلحته تشمل الدعامة التى يدور حولها حجرا الرحى. وهو يستعين بأشجار الغابة الضخمة فى قتاله للأفعوان؛ وهى أشياء يمكن مقابلتها بسيف سارى سلتك الخشبى. والبطل تساعده الحوريات (زانه) وهن نساء شرسات موطنهن الغابة فى الغالب. وهن يخدمن النظام الأبوى، وهن كحوريات القدَر والمصير والحظ (أوريه)، يحرسن الأسرة والعشيرة. و"زانه" أو "زينه" هى أيضاً حورية الجبل، عروس الأبطال. وهى تشبه الحورية أو الجنِّية فى الجزيرة العربية قبل الإسلام.

وللبوشناق حكاياتهم البطولية الخاصة عن عليا جرزيليز (وحكاية بولادينا أيضاً) الذى يتطابق اسمه مع اسم البطل الألبانى. ولمآثره ارتباط خاص بمنطقة سرايیڤو وبالصورة المشرقة لخسرو بك الفاتح. يقول ڤلايكو پالاڤسترا:(٣٣)

«كان عليا جرزيليز أحد مشاهير أبطال الشعر الملحمى عند المسلمين ومن الشخصيات المرموقة فى الحكايات الشعبية، وهو فى رأى المؤرخين المعاصرين شخصية حقيقية. وكان محارباً وأحد أبطال أرض البوسنة. وفى روايات عن معركة كرباڤسكا [١٤٩٣]، يشير كاتب تركى مجهول عاش فى مطلع القرن السادس عشر الى شخص

يدعى جرز إلياس يربط أحد المفسرين بينه وبين شخصية جرزيليز الملحمية. وفى دفتر الإحصاء التركى لعام ١٤٨٥، نجد إقطاعية [تيمار] مسجلة باسم جرز إلياز بناحية دوبرون قرب بلدة ڤيشيجراد. كما ورد ذكر البطل الشهير جرز إلياز أيضاً ضمن الوصف المطول الذى كتبه المؤرخ التركى ابن كمال [١٤٦٨-١٥٣٤] للقتال الذى دارت رحاه على حدود البوسنة فى الفترة من ١٤٧٩ الى ١٤٨٠ ».

والربط هنا بين البطل والمعارك التى خاضها خسرو بك الفاتح ضد أعدائه جيوش التحالف بين المجريين والكرواتى بان لاديسلاف وبيتر دوكزى وڤوك جرجوريڤيتش الصربى الذى شن هجوماً مضاداً على سراييڤو سنة ١٤٨٠. ونجا خسرو بك من الهزيمة بفضل محارب مجهول يمتطى صهوة جواد مجنح.

هوامش

(1) Gabriel Ferrand, 'Le Tuhfat al-albáb de Abú-Hámid al Andalusi al-Garnati, édité d'apres les Mss 2167, 2168, 2170, de la Bibliotheque Nationale et le Ms d'Alger', *Journal Asiatique* , July-Sept. 1925, pp. 129 -31.

(٢)المرجع السابق، ص١٣١.

(3) P. M. Holt, *Studies in the History of the Near East* , London, 1973, pp. 220-30.

(4) Elizabeth A. Zachariadon, 'Marginalia on the History of Epirus and Albania (1380-1418)', *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* , vol. 78, Vienna, 1988, p. 196.

(٥) السيد أحمد بن السيد زيني دحلان، **الفتوحات الإسلامية بعد مضى الفتوحات النبوية**، القاهرة، ١٣٢٣هـ الجزء ٢، ص٨١. وعن التاريخ الفعلي للعلاقات بين بيزنطة والعرب الغساسنة انظر Paul Gombert, *Byzance avant l'Islam* , Paris, 1951, pp. 249-70

(٦) لعله يقصد هقار (دالماتيا)، اى قربوسكا، ومنطقة كورتشولا. ويورد كادون (A. J. Cuddon, *Companion Guide to Jugoslavia* , London, 1986, pp. 105-14) عدة إشارات الى الرقصات الشعبية الخاصة بالعرب والمور والترك بالمنطقة. وقد تعرضت هقار لهجوم أولوز على (أولي على، الفصل السادس) فى عام ١٥٧١.

(٧) القى فى المؤتمر الدولي الثانى عشر للمستشرقين بروما فى أكتوبر ١٨٩٩.

(٨) الشواهد المتاحة أضعف من أن يؤخذ بها.

(٩) محمد خاطر، **عهد المتصرفين فى لبنان** (١٨٦١-١٩١٨)، بيروت، منشورات الجامعة اللبنانية (قسم الدراسات التاريخية)، ١٩٦٧، ص١٣٩.

(١٠) Hitti, Mardiates, pp. 204-5 انظر عباس العزاوى، تاريخ العراق بين احتلالين، بغداد، ١٩٤٩، ج٤، ص٤٨، وموفاكو، الثقافة الألبانية، ص١١. يقول العزاوى إن الوالي إياس باشا (٩٥٢-١٠٤٦/١٥٤٦-١٦٤٠)كان من أصل البانى وارتقى الى بيگلرباى. وكان شقيق سنان باشا الذى فتح اليمن للأتراك. وقد تولى ولاية بغداد بعد عزل صولاق فرهاد باشا، ثم أصبح وزيراً بعد موقعة البصرة. وطبقاً للسجلات العثمانية تولى منصب والي دياربكر فى سنة ٩٥٦/١٥٤٨، ثم أرض روم، وتوفى فى ٩٦٧/١٥٥٩. وطبقاً لما ورد فى **قاموس الأعلام** لسامى فراشيرى، تم إعدامه بأرض روم لتسهيل هروب الشاهزاده بايزيد الى فارس فى عام ٩٦٦/١٥٥٨. وقد ترك ولدين هم محمود باشا ومصطفى باشا، وكان من مماليكه الشاعر صافي چلبى الذى توفى فى سنة ٩٩٧/١٥٨٨.

ونلاحظ طول الجذر العربي للاسم الالباني أربري (وهو يختلف تمام الاختلاف عن اسم البلد كما نعرفه اليوم وهو "شكيبيريا") في تعليق عباس العزاوي في هامش يصف فيه ولاية إياس باشا في العراق. فيقول إنه أصل مصطلح أربانيا أو آربانيا، وإنه تعرض للتحريف في اللغة التركية بسبب اليونان البيزنطيين الذين ينطقونه "أربانيا" في إشارة الى المملكة و"أروانيت" للإشارة الى الشعب، وينطقه الترك "أرناراويت" أو "أرناوود"، ويذهب بعضهم الى أنه من التعبير الفارسي "عار نبود" (ليس عيباً)، أو من العبارة العربية "عارٌ علينا أن نعود"، وهي تفسيرات يصفها بأنها هزلية.

(١١) انظر مقال جريس سميث: Grace M. Smith, 'Some Türbes/Maqâms of Sari Saltuq: an early Turkish Gâzi Saint', in *Turcica* , vol. XIV, 1982, pp. 216-25.

(١٢) هذه حقيقة أقربها الجميع، ولو أن وجود أضرحة في مناطق مثل جدانسك ببولنده يحتاج الى تعليل. وتعتبر باداباغ الرومانية حالة فريدة من نوعها. فهذا ضريح قديم ويرتبط بالتاريخ المحلي لدوبروجا لا بانتشار الطريقة البكتاشية.

(13) Tadeusx Kowalski, 'Les Turcs et la langue turque de la Bulgarie du Nord-Est', in Polskan Akademja Umiejetnosci, *Mémoires de la Commission Orientaliste* , no. 16, Kracow, 1933, pp. 8-13.

(١٤) خاصة في مقاله 'Yazijioghlu 'Ali on the Christian Turcs of the Dobrudja', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* , vol. XIV, part 3, 1952, pp. 639-88

(١٥) نفس المرجع، الفصل ١٢، قصة باراك، ص٦٦٠.

(١٦) الباب ١٩ بعنوان "الثقافة الشعبية والطرق الصوفية" من كتاب *The Ottoman Empire: The Classic Age, 1300-1600* , London, 1973.

(١٧) نجد حكايات أبي مسلم كاملة في كتاب Irene Mélikoff, *Abû Muslim. Le 'Porte Hache' du Khourassan dans la tradition épique Turco-Iranienne* . Paris, 1962.

(١٨) واسمه ساري سالتك دده حسب قول اليسيو بمباتشي Alessio Bombaci, *Histoire de la littérature Turque, op. cit.* , pp. 263-4

١٩ كان لقمان پرنده أستاذ حاجي بكتاش من تلاميذ أحمد يسوي ومريديه.

(٢٠) ورد وصفها لدى إريك جروس Erich Gross, *Das Vilajet Name des Haggi Bektash. Ein Türkische Derwischevangelium* , Leipzig, 1927

(٢١) للاطلاع على مناقشة جيدة حول انتماء ابن بطوطة لبلدة باباداغ انظر J. Denny, 'Sari Saltiq et le no de la ville de Babadaghu' in *Mélanges offerts a Emile Picot* , Paris, 1913; G. G. Arnakis, 'Futuwwa traditions in the Ottoman Empire', *op. cit.* , pp. 243-4

(22) M. Pavet de Courteille, *Histoire de la campagne de Mohacz*, Paris, 1859.

(٢٣) نفس المرجع، ص٧٧-٧٨. كانت قصة عبور ابن بطوطة للأنهار ستصبح أقرب الى الحقيقة لو وردت الإشارة للأفرع الثلاثة الرئيسة لنهر الدانوب بمنطقة الدلتا أو للمجارى المائية الأخرى بمولداقيا. انظر مقال Babadaghi لبرنارد لويس بدائرة المعارف الإسلامية.

(24) F. W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, vol. II, p. 577.

(٢٥) للاطلاع على دراسة مفصلة للفرقة الحروفية انظر John Kingsley Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, London, 1937, 1965.

(26) Margaret Hasluck, 'The Nonconformist Moslems of Albania', *The Moslem World*, vol. XV, 1925, p. 392-3.

(27) Hasan Kaleshi: 'Albanische Legenden um Sari Saltuk', *Actes du Preier Congres International des Études balkaniques et Sud-Est Européenes*, vol. VII, Sofia, 1971, pp. 815-28.

(٢٨) اتصال شخصى مع الدكتور كيل.

(٢٩) ناقش الموضوع تفصيلياً فى مقال يتضح فيه التوجه الماركسى بعنوان 'Survivances religieuses du passé dans la vie du peuple (objects et lieux de culte)', *Ethnographie Albanaise* (Tiranë) 1976, pp. 49-69.

(30) F. W. Hasluck, 'Ambigious Sanctuaries and Bektashi Propaganda', *Annual of the British School at Athens*, no. XX, session 1913-14, London, p. 111.

(٣١) عن الضريح الجيلى وتكيته انظر Nathalie Clayer, *L'Albanie pays des dervishes. op. cit.*, pp. 336-9.

(٣٢) انظر مقال مارك تيرتيا المهم: Mark Tirtija, 'Des stratifications mythologiques dans l'épopée légendaire' in *Culture Populaire Albanaise*, Year 5, Tiranë, 1985, pp. 91-102.

(٣٣) انظر Vlajko Palavestra, *op. cit.*, pp. 63-4 . وهذه الفقرات منتقاة من فصل عن عليا جرزيليز (محاربون وأبطال) وغيره من أبطال البوشناق. ويقال فى سراييفو إن البطل الصربى كراليفيتش ماركو أصبح أخى عليا جرزيليز لأنهما رأيا مناماً واحداً وخرج كل منهما للبحث عن الآخر. وتحولا من عدوين لدودين الى حليفين يخلص كل منهما للآخر.

(٥)

شعراء التصوف الألبان

فى القرن التاسع عشر والعشرين

وتأثيرهم على الفكر الألبانى المعاصر

«منذ أيام المدرسة وفى أوقات فراغى كنت أقرأ أعمال مؤلفين وعلماء أمناء عن الحضارة المجيدة لقدامى العرب والفرس وعن تأثيرها على تطور العلم والثقافة فى العالم، وهو ما أثار فى نفسى شعوراً بالاحترام والإعجاب الشديدين لهذه الشعوب وكفاحها من أجل التحرر.

ولا سبيل للمرء أن يحكم على قوم أو على روحهم الوطنية وحبهم للحرية أو عن المستقبل الذى ينتظرهم دون الوقوف على ماضيهم وثقافتهم وتاريخهم الروحى، وهو ماضٍ مشرق بحق فى حالة العرب والفرس» (أنور خوجة فى كتابه **تأملات عن الشرق الأوسط** من ١٩٥٨ الى ١٩٨٣، تيرانا، ١٩٨٤، ص٤٥٢).

بعد مناقشته للتطور الثقافى والتجارى لمدن مثل پريزرين وموناستير (بيتولى) واسكوبية يقول محمد موفاكو:

« والى جانب هذه المدارس، كان لتكايا الطرق الصوفية دور كبير في تأصيل الثقافة العربية الإسلامية فى المناطق الألبانية. وتجدر الإشارة هنا الى أن معظم الطرق الصوفية عرفت امتداداً لها الى المناطق الألبانية، حيث أصبح لها تقاليد مع مرور الزمن. وفى الواقع كانت هذه الطرق الصوفية تربط بشكل دائم العرب بالألبانيين. ففى البداية لدينا ما يشير الى قدوم بعض الصوفيين من البلاد العربية لنشر طرقهم الصوفية فى المناطق الألبانية. وفيما بعد، كان الألبانيون يذهبون عادة الى البلاد العربية (مصر والشام والعراق) لكى يحصلوا على إجازات باللغة العربية من مشايخ الطرق الصوفية

هناك. وما يهمنا هنا أن تكايا الطرق الصوفية فى المناطق الألبانية كانت تتمتع بنشاط ثقافى كبير. ففى كل تكية كانت هناك مكتبة غنية بالمخطوطات العربية والتركية والفارسية، حيث كان دراويش الطريقة يتعلمون هذه اللغات وينسخون المخطوطات من هذه اللغات. وقد نبغ فى هذه التكايا الكثير من الشعراء الذين كتبوا باللغة العربية أيضاً. وبشكل عام، كانت هذه التكايا مصدراً أساسياً للأدب الألبانى أيضاً، حيث كانت تبدع فيها القصائد والملاحم الشعرية الطويلة».(١)

كتابات نعيم فراشيرى

تصل الكتابات البكتاشية لشاعر ألبانيا الأول نعيم فراشيرى (١٨٤٨– ١٩٠٠) الى مستوى رفيع من الإنسانية الإسلامية. وكانت مثاليته وأحاسيسه القومية الفياضة تحرك مشاعر الألبان فى كل أنحاء العالم.

وكان نعيم من أسرة متميزة تشمل ثلاثة من الإخوة قدر لهم أن يلعبوا دوراً مهماً فى حركة الاستقلال الثقافى والسياسى لألبانيا وفى إحياء اللغة الألبانية. وقد ولد بقرية فراشير (ومعناها شجرة الرماد) بجنوب ألبانيا والتى كان السلطان محمد الثانى قد منحها لأجداده كإقطاعية. وقد بدأه والده بالعمل فى التجارة، ثم عين موظفاً فيما بعد. وكأى صبى قروى، تلقى نعيم تعليماً قرآنياً والتحق بالتكية البكتاشية المحلية.

تم إنشاء تكية فراشير، حسب قول بابا رجبى وهازلوك،(٢) فى عصر على باشا تبلانة. وكانت تضم عشرات من الدراويش وبها قبر أكبر العلماء الزهاد المحليين طاهر بابا نصيبى المتوفى عام ١٨٣٥. وقد أصبحت كنيته "نصيبى" حيث يقال إن بوابة تكية حاجيبكتاش بآسيا الصغرى فتحت له من تلقاء نفسها لكى يدخل. وكان نصيبى شاعراً موهوباً، وخاصة فى الغزل وكان يقرض الشعر بالألبانية والفارسية والتركية، وكان يعتبر أحد المستشارين الروحيين الثلاثة لعلى باشا. ومن المشايخ المبرزين الآخرين الذين كانوا ينتمون للتكية علوشى بابانة وعابدين بابانة وبابا مصطفانة.

وقد تعلم نعيم العربية والفارسية والتركية كإخوته وتعرف على العديد من كبريات الأعمال الأدبية الألبانية المدونة بالخط العربي، وهو ماكان له تأثير بالغ عليه. وفي عام ١٨٦٥، على أثر فقده لوالديه، رحل الى يوانينا حيث التحق بمدرسة زوزيميه وكانت أفضل المدارس بالبلقان آنذاك. فتعرف على الآداب الأوربية وعلى ڤولتير وڤيكتور هوجو(٣) ودرس اليونانية واللاتينية وقرأ أعمال هومر وڤيرجيل. ولكنه في الوقت نفسه أخذ ينمّي معرفته وحبه للفارسية، ويقال إنه دون كتاباً من مئتي صفحة من الشعر الفارسي الأصيل نظمه باسلوب شعرائه المحببين الى نفسه. ولم يضعف إتقانه للفارسية قط، ولا غرو أن عبدالكريم جلشاني الذى نشر أشعاره الفارسية لقبه "بمحمد إقبال الغرب".(٤) وأول ديوان له بالفارسية يعكس ميوله الصوفية والغزلية بعنوان **تخيلات**، وقد نشر عام ١٨٨٥.

وفي عام ١٨٧١ عين في وظيفة حكومية. وبعد فترة من عمله بإدارة الجمارك بمدن جنوب ألبانيا وبميناء سارنده الألباني، سافر في عام ١٨٨٢ الى اسطنبول وعمل مفتشاً بوزارة التعليم. وقد التقى هناك ببعض الوطنيين الألبان وانضم الى أخيه شمس الدين سامي فراشيرى (١٨٥٠-١٩٠٤) الذى كانت جهوده في سبيل قضية الإحياء اللغوى والأدبي الألباني مستمدة من الجذور البكتاشية التى جمعت بينهما. وكانت هذه الجذور البكتاشية هي ملهمة الأخ الأكبر عبدول فراشيرى (١٨٣٩-١٨٩٤) الزعيم الحقيقى للعصبة الألبانية. وقد ظهر إتقان سامي للغات الشرقية وآدابها في صحيفته **صباح** (١٨٧٥) وفي صحيفة **طرابلس** (تأسست بطرابلس، ليبيا، ٤-١٨٧٥) وفي مسرحيته **سيدى يحيى** (١٨٧٦) التى تقوم على قصة عرب الأندلس، وقد دوّن فيما بعد كتابات تدل على إتقانه لقواعد العربية ومعجمها اللفظى. ويمكن ملاحظة ذلك في تأريخه لشعوب الشرق الأوسط على صفحات مؤلفه **قاموس العالم**، وفي شرحه للمعلقات السبع. وديوانه الذى يزعم أنه من نظم على بن أبى طالب يدل من عنوانه وتقديمه على الميول الشيعية لمؤلفه.(٥)

وفي عام ١٨٨٤، نشر نعيم فراشيرى الدورية الألبانية **دريتا** (النور)، وبعد عامين دون عدداً من الإنشاءات الأدبية التى دعمت قضية الإحياء الألبانية. وقد ارتكز الإحياء على الكفاح الشامل من أجل الاستقلال أو الحكم الذاتى وهو المحور الرئيس "لعصبة بريزرين"

(بكوسوفا) التى أنشئت فى يونية ١٨٧٢ برئاسة شقيقه عبدول. وكان عدد من هذه الأعمال فى شكل مناهج دراسية جغرافية وتاريخية وعلمية تدرَّس بالمدارس. وكان بعضها دواوين لنعيم بالألبانية كديوان "القطعان والمراعى" *Bagëti e Bujqësi* و"الأزهار والصيف" *Lulet e verës* الذى نظمه عام ١٨٩٠ . والديوان الأخير يكشف عن حبه العميق لبلاده وكذلك عن فلسفته "الواحدية" .

وفى هذه القصائد نجد امتزاج التأمل الصوفى بتأمل الطبيعة متخذاً من الوطن عند نعيم محوراً له. فتعبر ذرى جبال ألبانيا عن إرادة الشعب؛ فهى تشير الى السماء. وتعبر الغابات والجداول والوديان فى أشعاره عن مفهومه عن جمال الطبيعة ونعمة الحرية التى يمكن لأهل بلاده أن ينعموا بها. ويقول كوتشو بيهيكو "إن وحدة وجود الحياة فى الطبيعة ينبع ولاشك من القناعات التنويرية لدى الشاعر" .(٦)

وفى قصائد أخرى له نجد ربطاً بين الله والإنسان نفسه وبين البيئة التى خلقها الله وتنم عن طبيعته. وقد يعرف الإنسان طبيعة الألوهية داخل نفسه وفى حدود جسده وخاصة فى جمال خلقته نفسها. ويعبر نعيم هاهنا عن المفاهيم التى كانت ميراثاً قديماً عن الباطنية، ولكنها ظهرت من جديد عند الصوفى والإسماعيلى شهاب الدين بن بهاء الدين فضل الله الحروفى الأسترابادى (ولد عام ١٣٣٩) الذى أعدم بأمر من ميرانشاه بن تيمور فى شيروان بالقوقاز سنة ١٣٩٤ . وكانت طبيعة الألوهية فى الإنسان فكرة جوهرية فى جاويدان كبير وغيرها من أعمال فضل الله العربية والفارسية. ووردت من جديد فيما بعد فى أشعار قاسم الأنور (توفى ١٤٣٢) ونسيمى البغدادى أو التبريزى (استشهد سنة ٨٢٠هـ/١٤١٧ أو ربما ٨٠٧/١٤٠٤ بحلب)، وعند راقعى أو روحى العراقى ولدى عدد كبير من الشعراء البكتاشية والإنكشارية (ومنهم حبيبى وروشنى). وكانت هذه القصائد تُقرأ وتحفظ وتحاكى فى كوسوفا وألبانيا.

وصفات الإنسان هى مرآة الألوهية. فآدم فى كتاب جاويدان لفضل الله والذى تمت دراسته وشرحه فى كرويه هو حلقة الوصل الأولى بين الله الإنسان (وهو ما يناقض المعتقدات الثنوية للبوجوميل). فكان آدم فى صورته المادية مرتبطاً بالكعبة. كما كان

جزءاً من العالم المادى الذى كان وطنه وبيئه. يقول فضل الله: «خلق الله رأس آدم وجبهته من تراب الكعبة، وخلق صدره وظهره من طين أورشليم، وخلق فخذيه من طين اليمن، ورجليه من طين مصر، وقدميه من طين الحجاز، ويده اليمنى من طين المشرق الإسلامى واليسرى من طين المغرب الإسلامى». ونجد هذه الفكرة فى أشعار نعيم. فتراب ألبانيا عنده جزء من الخلق الإلهى لشعب معين، وهو جزء من الوطن، فيقول:

حين أراد الله أن يظهر وجهه

اتخذ من الإنسان مسكناً له.

وحين يدرك الإنسان عقله الباطن

يعرف الله؛ إنه الإنسانية.(٩)

وفى هذه القصيدة كما فى كثير غيرها، يتضح تأثر الشاعر بابن عربى والرومى ونسيمى. كما تتضح فيها معاداة الطائفية، وهى سمة تميز هذا الشاعر ورفاقه من القوميين، وهى فى الوقت سمة غنوصية:

«كان البكتاشية يفسرون الكتاب تفسيراً مجازياً ويدعون الى الموضوع الأثير عندهم، ألا وهو وحدة الوجود وكنه عالم الظاهر والباطن. فالزهد هو الأمل والراحة بالنسبة للإنسان المحزون الذى شهد عقوداً من الحروب والعبودية وكل أشكال العنف، وهو ملاذ له من الواقع المرير. لذا فقد كان مولانا جلال الدين الرومى يعد رجلاً صالحاً بالنسبة للمسلمين والنصارى على السواء، وكان معاصره حاجى بكتاش ولى الطريقة البكتاشية يجتذب العابدين من كلتا الديانتين. وكان التسامح العام، وأماكن العبادة المشتركة للنصارى والمسلمين، وكرامات لأتباع عيسى المسيح وأتباع محمد دون تفرقة، ووجود أولياء يوقرهم أتباع كلا الدينين، والربط بين على والمسيح وبين حاجى بكتاش والقديس خرالمبوس، كلها بعض من العوامل التى يدين بها البكتاشية فى نجاحهم».(١٠)

وتم قمع عصبة بريزرين فى النهاية. وعانت التكية البكتاشية بجنوب ألبانيا معاناة شديدة على يد العثمانيين وتعرضت للتخريب على يد اليونان والصرب وكانت هدفاً لعداء أهل السنّة. ومع ذلك كانت هناك جهود ناجحة كانتصار نعيم وسامى فراشيرى فى تأسيس مدرسة ألبانية بكورتشا، وابتكار سامى لأبجدية ألبانية ورسالتهما المناهضة للطائفية، والتأكيد على عدم الحنث بالوعد والتعاون الوثيق مع خوجة حسن تحسين ويانى ڤريتو وبوستينانى وباشكو ڤاسا وغيرهم من الأدباء. وتلقى كتاباتهم بالألبانية ثناء كبيراً فى الوقت الحاضر. ومن أعمالهم المنشورة مايعد من العلامات البارزة فى الأدب الألبانى ويصعب تجاهلها.

قصيدة نعيم فراشيرى عن اسكندر بك

وإذا استثنينا غزلياته فإن أشهر قصائد نعيم هى ملحمته عن حياة جيرج كاستريوتى التى نظمها سنة ١٨٩٨ واعتبرت أعظم أعماله.(١١) وتتجاوز ملحمة قصة اسكندر بك *Historia e Skenderbeut* حدود الدين. وحين دوَّن نعيم ملحمته كان بطل ألبانيا بأواخر العصور الوسطى وكرويه عاصمته قد اكتسبت أهمية طائفية بالنسبة لبكتاشية ألبانيا.(١٢) يقول ستيوارت مان: «كان نعيم يعتبر ملحمة اسكندر بك أعظم أعماله. وفى آخر لحظات حياته طلب من حفيده مدحت أن يقرأها له لتنقيحها لآخر مرة، ولو أنه يبدو أن نسختها النهائية لم تنشر».

كان هذا الشاعر يسعى لربط مثله ووطنيته وإحساسه بالتواصل الحضارى بعصر غابر ظل الألبان يحاربون فيه لمدة أربع وعشرين سنة تحت لواء اسكندر بك دفاعاً عن حريتهم. ولم يكن الأتراك هم الأعداء الوحيدون؛ فقد كانت هناك البندقية وغيرها. يقول كوتشو بيهيكو إن "قصة اسكندر بك" من أشهر الأعمال التى ظهرت فى عصر النهضة القومية؛ وقد استقر بعض أجزائها، كدخول اسكندر بك الى كرويه للمرة الثانية، بذاكرة الوطنيين "الذين رأوا فيها تجسيداً لأقدس أمانيهم".(١٣)

ومن الصعب تقييم أعمال نعيم التى تربط التصوف (ومعه بقايا من الحروفية المثالية) بالفكر الفلسفى الغربى -وهى أعمال تعد دفاعاً صريحاً عن البكتاشية. ومن وجهة النظر

السائدة فى ألبانيا الماركسية كان لابد من نبذ هذه الأعمال باعتبارها لاتؤدى الى شئ ولاتتفق والفكر التقدمى السائد.

يشير أرشى بيبا الى أن معتقدات نعيم فراشيرى البكتاشية تتفق دائماً مع مشاعره الوطنية:

«أول قصيدة مهمة للأديب الألبانى نعيم فراشيرى هى "القطيع والمحصول". وكان هذا الشارح الكبير للحركة القومية الألبانية هو أيضاً شاعر تاريخ المسلمين الشيعة وعقائدهم. فقد كان بكتاشياً ومن أتباع عقيدة شيعية الأصل حظيت بشعبية ضخمة بين الألبان. والبكتاشية طريقة من طرق الدروشة. فيُصرف الشحاذ فى قصيدة فراشيرى الرعوية ويوجه نداء للأغنياء بأن يؤدوا الزكاة. وفى غزلية بعنوان "الله"، يلوم درويشاً متسولاً على ريائه. وكيف لنا أن نفسر غياب التصنيف فى عمل لشاعر يتحدث باسم البكتاشية الألبانية؟ فالشخصية غير مألوفة، أى لاتنسجم مع النفسية الألبانية». (١٤)

أعمال نعيم فراشيرى البكتاشية

هناك عملان تتضح فيهما ميول نعيم الطائفية وضوحاً تاماً. أولهما بعنوان *Fletore e Bektashijet* (أوراق بكتاشية، بوخارست، ١٨٩٦، سالونيكا، ١٩١٠). (١٥) وهو عبارة عن كراسة تضم ثلاثين صفحة عن العقيدة، تليها عشر قصائد لنعيم عن الإيمان بالله وتجلياته فى الطبيعة والمأساة التى حلت بذرية على. ويبدى بيرج ارتيابه فى الغرض منه وفى مؤلفه الحقيقى ويقول: «إن الرسالة التى ترجمت على يد هازلوك لابد من التعامل معها بحذر، فمن الواضح أنها شئ وضع لمن هم من خارج الطريقة». (١٦)

والى جانب النسخة الانجليزية لهازلوك عن اليونانية، فقد ترجمت الى الفرنسية فى عام ١٨٩٨ على يد فائق كونيتسا وهو بكتاشى. ونشرت ترجمة فرنسية كاملة بدون القصائد على يد هـ. بورجوا H. Bourgeois فى *Revue du Monde Musulman* عام ١٩٢٢. ومع ذلك فإن أفضل ترجمة هى تلك التى نشرها نوربرت يوكل Norbert Jokl فى *Balkan Archiv* عام ١٩٢٦ حيث تضم النص الألبانى كاملاً مع هوامش مفصلة عن لغته. (١٧)

والعمل عبارة عن حوار عن المعتقدات الخاصة بالفرقة. ويبدأ بعبارة تنم عن الإيمان بالله وبمحمد وعلى الشكل الثنائى للعقيدة العلوية، وبخديجة أولى زوجات النبى ﷺ، ثم بفاطمة ابنته والحسن والحسين ابنى على. ويليهم الأئمة الاثنا عشر: على والحسن والحسين وزين العابدين ومحمد الباقر وجعفر الصادق وموسى الكاظم وعلى الرضا ومحمد التقى وعلى النقى والحسن العسكرى الزكى ومحمد المهدى الحجة. ويعد على أباً (at') وفاطمة أماً (mëmë). وأنبياء العهد القديم وعيسى وحواريوه معترف بهم أيضاً. ويعتبر جعفر الصادق وحاجى بكتاش هما الأكبر فى السلسلة الروحية التى يشارك فيها كل أتباع الطريقة البكتاشية. ولا انفصام بين الكون والله، فهما شئ واحد. وبعد الموت، يطرأ التحول على جسد الإنسان، لكنه دائماً قريب من الله –مع أن الله لاتدركه الأبصار– فى صلة تشبه صلة الأب بابنه. وتعدد الأزواج مكروه ويعتبر الطلاق حدثاً حزيناً. وعمل الخير والمودة يتجاوزان الخلافات الدينية. وتركز العقيدة بشدة على مساعدة "الفقير". و"الفقير" هو المريد فى الطريقة، وله دور كبير ومكانة رفيعة فى الهيكل التنظيمى للطريقة.

وليست هناك إشارة الى أركان الإسلام الخمسة التى تعد أساسية لدى أهل السنَّة. ومعظم الصلاة والصيام كله يتركزان حول مذبحة كربلاء حيث استشهد الحسين بن على. ونورد فيما يلى مقتطفات من ترجمة هازلوك:

«بالنسبة للصيام لديهم أيام الحداد الذى يقيمونه لمأساة كربلاء، وهى الأيام العشرة الأولى من شهر المحرم. وفى هذه الأيام يمتنع بعضهم عن شرب الماء، لكن هذا إفراط، فقد توقف القتال عشية اليوم التاسع، ولم يسقط الإمام الحسين ورفاقه إلا فى ظهيرة اليوم العاشر ولم يفتقدا الماء إلا حينذاك. لهذا السبب يستمر الصيام عشرة أيام، إلا أن الإمساك عن الماء لايبدأ إلا من عشية اليوم التاسع وحتى ظهيرة العاشر. ولكن ليمسك عن الماء من استطاع فى أثناء الصيام؛ فهذا إنما يدل على حب البكتاشية لكل الأئمة».(١٨)

ويظهر هذا التركيز على أحداث كربلاء مرة أخرى فيما بعد:

«يحتفل البكتاشية بالعيد فى اليوم الأول من شوال. وعيدهم الثانى فى الأيام العشرة الأولى من شهر ذى الحجة، والنص هنا يشير فى الحقيقة الى "اليوم العاشر" من ذى

الحجة، وهو عيد الأضحى، والنيروز في العاشر من مارس والحادي عشر من المحرم. وفي أيام الحداد العشرة يتلون تعازي الأئمة».

ويقول محمد موفاكو إن الاحتفال بالنيروز عند البكتاشية الألبان يقام في ٢١ مارس احتفالاً بمولد الإمام علي. وفي أيام المحرم العشرة، يحتفل بأحداث كربلاء مع غيرها من الأحداث الحزينة التي تشمل تضحية وترتبط بمشاهير الأنبياء والأئمة. فتقسم الأيام العشرة حسب قول محمد موفاكو كما يلي: في الليلة الأولى تقام ذكرى معاناة آدم ونوح وإبراهيم ويوسف وموسى وعيسى. وفي الليلة الثانية، تقام ذكرى معاناة النبي محمد ﷺ. وتخصص الليلة الثالثة للإمام علي الذي "استشهد في سبيل العدل". وفي الليلة الرابعة، يكون حادث تسميم الإمام الحسن هو محور الحداد. وتخصص الليلة الخامسة لسيرة الإمام الحسين. وفي الليلة السادسة يكون الموضوع هو هجرة الإمام الحسين من المدينة الى مكة. وتخصص الليلة السابعة لسيرة مسلم بن عقيل الذي أوفده الإمام الى الكوفة واستشهد بها. والليلة الثامنة لرحلة الإمام الى الكوفة. والليلة التاسعة عن وصول الإمام الحسين الى أطراف الكوفة حيث تلقى رسالة من مسلم بن عقيل ينصحه فيها بعدم دخول الكوفة. والليلة العاشرة، وهي الليلة الأخيرة، عن موقعة كربلاء واستشهاد الإمام الحسين. وبعد الحداد، يتم إعداد لحم عاشوراء بالتكايا. وهذا اللحم يتناوله الألبان حالياً حتى من لم يكن منهم عضواً بالطريقة البكتاشية. وبعد ترتيل الأناشيد الدينية والصلاة والحداد على مأساة الإمام الحسين، يتم تناول الطعام وتروى قصص موقعة كربلاء مراراً وتكراراً، تليها قصائد لشعراء عائلة فراشيري، خاصة أشعار داليب وشاهين فراشيري. فتتلى أشعارهم بصوت عالٍ، ولو أن قصائد هذين الأخيرين تظل تتلى طوال الأيام العشرة الأولى من المحرم.(١٩)

ومما يميز هؤلاء البكتاشية الألبان التركيز على جوانب في عاشوراء تجمع بينهم وبين أعضاء الطوائف والأديان الأخرى. ويتجلى نفس هذا الشعور في شرح مغزى العيد ومكانته عند الكاتب البكتاشي الألباني سري بابا الذي كتب رسالته هذه في إشارة خاصة الى تكية القاهرة التي كان يقيم بها وإلى المجتمع المصري الذي عاش بين أفراده.(٢٠)

يوم عاشوراء

ليوم عاشوراء، حسب قول بابا سرى، مكانة رفيعة وفضلاً عند كل أهل الكتب السماوية من مسلمين ونصارى ويهود. ففيه تقبل الله توبة آدم وداود؛ وفيه رفع إدريس الى مكانة عالية فى السماء؛ وفيه استوت سفينة نوح على الجودى بعد انحسار الماء؛ وفيه ولد إبراهيم؛ وفيه نجاه الله من نار النمرود؛ وفيه أعاد الله ليعقوب بصره؛ وفيه رد اليه ابنه يوسف من البئر؛ وفيه رفع الله البلاء عن أيوب؛ وفيه كلم موسى ربه؛ وفيه أعانه على فرعون فأغرق جنوده؛ وفيه أتى الله سليمان ملكاً لم يؤته أحداً من بعده؛ وفيه أنقذ الله ذى النون من بطن الحوت؛ وفيه ولد المسيح عيسى وفيه رُفع الى السماء؛ وفيه غُفرت للنبى كل ذنوبه؛ وفيه استشهد الإمام الحسين بن على فى المكان الذى يُعرف بالطف [بجوار الفرات] بكربلاء ومعه سبعون من آل البيت. ويضيف سرى بابا أن يوم الزينة (يوم انهيار سد قنال القاهرة)(٢١) الذى ورد فى كتب التفسير أنه هو الذى يشير الله اليه فى سورة طه بقوله ﴿ مَوعِدُكُم يَوْمُ الزِّينَة ﴾ هو يوم عاشوراء. وفى هذا اليوم المبارك، حسب قول سرى بابا، تطهى العاشوراء ويحتفل البكتاشية بهذا اليوم بطهيها وتقديمها للفقراء الذين يتوافدون الى التكية من كل صوب. ويدعو شيخ التكية [فى القاهرة] رجال البلاط والوزراء وأهل العلم والسفراء وأعيان العاصمة للمشاركة فى تناول العاشوراء على موائد تقام بحديقة التكية. ثم تتلى آيات القرآن والأدعية.

وبعيداً عن تركيز نعيم على الجانب الدينى فى عمله هذا، نجد أن الجانب الأدبى فيه ذو أهمية ضئيلة نسبياً. ولابد من اعتبار أن له علاقة بآخر أعمال نعيم وثانية ملاحمه كربلايا. فهناك فقرات منظومة فى كلا العملين. ومع ذلك ففى الفقرة الخاصة بعقائد البكتاشية فى كتابه أوراق بكتاشية نجد دليلاً على أن الشعور القومى لم يغب عن ذهن نعيم لحظة واحدة، وهنا تكمن أصالته.

الجذور التاريخية لكتاب كربلايا لنعيم

تعد قصيدة كربلايا أوضح اعتراف لنعيم بأن الألبان يستوحون التراث الثقافى والتاريخى والدينى للعراق وفارس. ويشير هازلوك(٢٢) الى وجود البكتاشية بمدن العراق

الدينية، وخاصة بالأضرحة الشيعية حيث برزت الحاجة لوجود نزل للزائرين. ويقول إن قزلباش آسيا الصغرى كانوا يحجون الى بغداد والكوفة وكربلاء، وإن كربلاء والنجف وسامراء وضريح جُلجل بابا فى بغداد وضريحى الإمامين موسى وجعفر الصادق بالكاظمية لها مكانة خاصة لدى البكتاشية. وقد حظيت المصالح الألبانية فى العراق بالرعاية وخاصة فى عهد أياس باشا الذى كان من أصل ألبانى. وهو شقيق سنان باشا فاتح اليمن، وتولى ولاية بغداد سنة ٩٥٢هـ (١٥٤٦م) بعد عزل سولاق فرهاد باشا.

وكربلاء التى لها قدسيتها لدى البكتاشية والشيعة ولدى قطاع عريض من العالم الإسلامى ترتبط بأحداث تلت وفاة الخليفة الأموى معاوية سنة ٦٨٠م. وكان الحسين بن على وغيره من أعضاء النبالة العربية قد رفضوا حلف يمين الولاء ليزيد بن معاوية. وقد دعى لمغادرة مكة والإقامة بالكوفة حيث يكثر أنصاره. وفى الطريق، أوقفه بعض الجنود ممن أرسلهم عبيدالله بن زياد، أحد عمال يزيد. وأبى الحسين أن يعود أدراجه الى مكة، فرافقوه حتى أطراف كربلاء التى تقع على بعد حوالى ستين ميلاً الى الجنوب الغربى من بغداد الحالية. وفى كربلاء تمت محاصرته وقطعت عنه إمدادات الماء لكى يستسلم، خاصة بعد أن خذله أنصاره فى الكوفة. وفى العاشر من شهر المحرم (١٠ أكتوبر ٦٨٠) دعاه عمر بن سعد، عامل يزيد، للاستسلام، فأبى الإمام الحسين. فقتل وأرسلت رأسه للخليفة الذى ندم أشد الندم على ذلك. وكانت هذه الحادثة شرارة أطلقت سلسلة من حركات التمرد بين العلويين. وفى عام ٦٨٧م ظهر المختار الثقفى بالعراق وأعلن نفسه "مبعوثاً" لأحد أبناء الإمام على، وهو محمد بن الحنفية. وادعى المختار أنه تلقى وحياً من جبريل وأخذ ينشر دعواه بين الناس بكتاب زعم أنه أوحى اليه به ويبشر بقرب ظهور المهدى المنتظر. وقد حقق بعض النجاح فى العراق لكنه لم يلق استجابة بين عرب الكوفة. وقُتل المختار بعد أن أدى جزءاً من مهمته فى الثأر لشهداء كربلاء. وأخذ أبو مسلم وغيره على عاتقهم هذه المهمة من بعده.

وظهرت أحداث كربلاء وما ترتب عليها فيما بعد فى قصائد سعدى شاعر الأناضول بالقرن الرابع عشر. وتنقسم ملحمة كربلاء عنده الى عشرة أجزاء تقابل أيام الحداد العشرة فى شهر المحرم. "فالمجلس" الأول يصور الإمام الحسين فى مكة. ويتلقى دعوة للذهاب الى

الكوفة، فيتجاهل نصيحة رفاقه وأنصاره له بالبقاء. وفى "المجلس" الثانى، يصور الشاعر مقتل مسلم بن عقيل الذى كان الحسين قد أوفده قبله الى الكوفة. ويبدأ تصوير العطش الذى عاناه الشهداء فى هذا "المجلس". ويصور "المجلس" الثالث رحلة الإمام الى كربلاء. وفى الرابع، يحفر الإمام خندقاً دفاعياً ويقيم خيمته. ويصف الخامس موت قاسم ابن أحد إخوة على وزوج ابنة الحسين. ويتناول المجلسان السادس والسابع وفاة ابنى الحسين على الأكبر وعلى الأصغر، وما تلاه من استشهاد الإمام نفسه. وتحكى المجالس الثلاثة الأخيرة عن كرامات رأس الحسين فى الطريق الى يزيد. وينجو الإمام الصغير زين العابدين ويتنبأ بالثأر لمذبحة كربلاء فى قادم الأيام.

تكايا العراق

تضم كربلاء بعض تكايا البكتاشية (ددوات، وكذلك بغداد والنجف وتكية مردان على بكركوك وغيرها من المدن). وقد لعبت هذه التكايا دوراً مهماً كمراكز للأنشطة الدينية والثقافية. كما تقدم المأوى للحجيج وأصبحت مراكز للتأمل والنشاط الأدبى وخاصة الشعر الذى اصطبغ بصبغة الحروفية وفكرها. وكان عدد من البابوات فى البانيا وتيسالى إما عراقيين أو مقيمين أو تعلموا فى العراق. وكان بعض بابوات "التكية الأم" وهى تكية دوربالى بتيسالى مثلاً من العالم العربى، وكان ثمانية منهم على الأقل فى الفترة من ١٥٢٢ الى ١٧٥٣ قد وفدوا اليها من العراق: بابا موسى البغدادى (٢٢–١٥٥٣)؛ قاسم بابا البغدادى (٢٧–١٦٤٣)؛ أمين بابا الكربلائى (٤٣–١٦٥٥)؛ زين العابدين بابا البصرى (٦٠–١٦٦٣)؛ سجيد مقصود بابا البغدادى (١٦٩٤–١٧١٣)؛ صالح على بابا البغدادى (١٣–١٧٢٥)؛ منصور بابا البصرى (٢٥–١٧٣٦) سليم بابا البغدادى (٤٤–١٧٥٣).

يقول حاوى الطعمة فى كتابه **تراث كربلاء**(٢٣) عن تكية البكتاشية بكربلاء إنها تقع على الجانب الشرقى من البوابة الجنوبية لضريح الإمام الحسين بقرب ضريح آية الله الشيرازى زعيم الثورة العراقية فى عام ١٩٢٠. ويشير الى أن هذه التكية كانت مكاناً يتردد عليه الباشوات والمشيرون الذين يفدون من اسطنبول من آن لآخر، وكذلك شعراء

كربلاء ومن بينهم الشيخ مهدى الخاموش (وهو الشيخ أبو زيارة مهدى بن عبود الحائرى الذى عُرف بالخاموش) الذى كان واعظاً وشاعراً. وقد توفى سنة ١٣٣٢هـ (١٩١٤م). وكان يتردد على التكية فى عهد سيد تقى الدرويش، رأس عائلة آل ددة. وكذلك الشيخ جمعة الحائرى (الشيخ جمعة بن حمزة بن الحاج محسن على بن قاسم بن محمد على بن قاسم المتوفى سنة ١٣٥٠هـ/ ١٩٣١م وكان من شعراء كربلاء ووعاظها)؛ وكذلك الشيخ محسن أبو الحب الصغير. ويقول الطعمة إن كل هذا حدث فى عهد المرحوم سيد عبدالحسين الددة، وإن جلسات المساء ذات الصبغة الأدبية كانت تأتى فى المقام الأول بين اللقاءات التى كانت تعقد بتكية البكتاشية.

وفى هامش لاحق يضيف حاوى الطعمة أن عمر هذه التكية كان حوالى مئتى سنة، وكانت لها قبة مكسوة بالقاشانى وتقوم على أعمدة رخامية. وقد دفن بها الشاعر فضولى البغدادى وابنه. وكانت أسرة آل ددة علوية تنحدر من نسل الإمام على بن موسى الرضا. وقد تولت الأسرة رعاية التكية بالقرن التاسع عشر؛ فتولى أمرها أولاً سيد أحمد بن موسى صادق، ثم جاء ابنه محمد تقى الدرويش (المتوفى ١٣١٤ / ١٨٩٦) وتولى رعاية ضريح الحسين عن أبيه. ثم حل محله ابنه عباس الذى توفى سنة ١٣١٦هـ (١٨٩٨م). وقد قام ثلاثة من نسل هذه الأسرة بزراعة أراضى "الدراويش" على مشارف كربلاء، وهم عبدالحسين (الذى اعتُقل فى الحلة سنة ١٩٢٠ وتوفى سنة ١٩٤٨)، وجعفر ومحمد. وتولى العناية بما تبقى من التكية ألبانى يدعى محمد على.

يشير حسين على محفوظ الى أن فضولى تحول الى الزهد فى شيخوخته. فكان يقضى معظم أوقاته بضريح الحسين بكربلاء. ويقال إنه تولى مهمة إنارة قناديل ضريح الإمام ومات بالطاعون حين اجتاح المدينة، ودفن بجبانة أسرة آل ددة بجزء من تكية البكتاشية يقع الى الجنوب من ساحة روضة الإمام الحسين المواجهة لباب القبلة. وكان ابنه فضل بن فضولى، وكان أيضاً أديباً موهوباً يقرض الشعر بالعربية والفارسية والتركية. ودوَّن تواريخ الأبنية الدينية الكبرى وألف كتاباً فند فيه دعاوى فرقة القزلباشية (العلوية).

ويذهب سبنسر تريمنجهام الى أن باليم سلطان (توفى ١٥١٦) كان زعيم أول تنظيم بكتاشى حقيقى، وأن عبدالمهيمن ددَية (حسب قول بابا رجبى(٢٤)) أول شيخ بكتاشى كربلائى تسند اليه مهمة رعاية تكية كربلاء فى القرن السادس عشر، وكان قد أنشأها باليم سلطان نفسه. ويمكن ملاحظة وجود صلة مباشرة بين عبدالمهيمن ددية وفضولى شاعر آذربيجان العظيم وشعراء البكتاشية الألبان فى القرن التاسع عشر ممن استلهموا الروح الفياضة لمأساة الإمام الحسين.

ملحمة فضولى وتأثيرها على الأدب الألبانى

يشتهر محمد بن سليمان الفضولى البغدادى شاعر آذربيجان وأكبر شعراء التركية وشاعر الفارسية والعربية بغزلياته التى تعكس أرق الأحاسيس. وتعد غزليته **ليلى ومجنون** (نظمها سنة ٩٦٣/١٥٥٦) أجمل المثنويات المنظومة بالتركية. إلا أنه يشتهر أيضاً بملحمته **حديقة السعداء** عن استشهاد الإمام الحسين.

وتعد هذه القصيدة الأخيرة فى جزء منها ترجمة تركية لروضة الشهداء لحسين الواعظ الكاشفى الأديب والعالم والفلكى والواعظ الفارسى الذى كان يعيش فى هرات وتوفى سنة ٩١٠هـ(١٥٠٥م)، كما تضم أجزاء مستمدة من **كتاب الملهوف** لسيد رضاء الدين طاووس. وكان هذا الإسهام النثرى فى الأدب الشيعى قد دوِّن ليُتلى ويُنشد ويقام به الحداد فى عاشوراء. ويعد مصدراً لإنشاءات أخرى مخصصة للبكاء والحداد لا على استشهاد الإمام الحسين وحده بل على ما عاناه الأنبياء والشهداء والمعذبين من آلام فى كل مكان وزمان. وينقسم العمل الى عشرة فصول وتذييل:

١– إعلان الأنبياء مبايعتهم للنبى محمد ﷺ.

٢– تعرض النبى لأذى قريش واستشهاد حمزة وجعفر الطيار.

٣– وفاة النبى.

٤– حياة فاطمة.

٥- حياة على المرتضى.

٦- شمائل الإمام الحسن.

٧- كرامات الإمام الحسين.

٨- استشهاد مسلم بن عقيل ووفاة عدد من أبنائه.

٩- وصول الإمام الحسين الى كربلاء والموقعة واستشهاده.

١٠- الأحداث التى مرت بآل البيت فى كربلاء والعقاب الذى حل بمن نقضوا العهد والمتخاذلين. وسلسلة نسب أحفاد آل البيت.

١-٤ تمهيد لأحداث كربلاء.

أما حديقة السعداء التى نظمها فضولى قبل عام ٩٦٣هـ (١٥٥٥م) فكان من أهم أهدافها تعريف القارئ التركى كنظيريه العربى والفارسى بشهداء كربلاء وما لاقوه من معاناة. وهى تخاطب العامة ولاتقتصر على الصفوة المتعلمة. كما أنها ليست مجرد ترجمة لروضة الشهداء؛ بل تتفوق عليها فى عدة جوانب؛ فالفضولى يصوغ مادته كما يهوى. وتتفاوت الأجزاء الخمسة عشر التى ينقسم اليها العمل فى بعض نواحيها عن نظائرها عند من سبقوه فى هذا المجال:

١- إشارة الى الظروف التى عايشها الأنبياء وسيرهم وأعمالهم، ومنهم النبى محمد ﷺ.

٢- معاناة النبى لقسوة قريش وبطشها.

٣- وفاة النبى.

٤- وفاة فاطمة.

٥- وفاة على المرتضى.

٦- سيرة الإمام الحسين.

٧- رحلة الإمام الحسين من المدينة الى مكة.

٨- وفاة مسلم بن عقيل.

٩- ذهاب الإمام الحسين الى كربلاء.

١٠- استشهاد الإمام الحسين.

١١- رحلة نساء آل البيت من كربلاء الى دمشق.

يقول حسين مجيب المصرى إن قصيدة فضولى تكشف عن اتجاه لتبسيط مضمون روضة الشهداء وإيجازه.(٢٥) فهى عمل متأخر نظمه الشاعر فى فترة كان ميله فيها للمذهب الشيعى واضحاً وتعاطفه مع القضية العلوية طاغياً. وكان فى تعاطفه متأثراً بأياس باشا الأرناؤوطى الذى كان علوياً مخلصاً. وكان فضولى يحثه على اتخاذ التدابير إزاء متمردى البصرة عام ١٥٤٦، وفى طريقه الى البصرة، قام أياس باشا بزيارة قبر على بالنجف، وكان فضولى يقيم بها فى ذلك الوقت. وكانت مثل هذه الزيارة أمراً غير مسبوق لوالٍ عثمانى. ومع ذلك فقد نظمت هذه القصيدة عن مأساة كربلاء فى عهد محمد باشا، خليفة أياس باشا.

وكان المصطلح الشعرى والأدبى "ماتم" (مأتم) هو الذى يميز تشيع البكتاشية (أو بالأحرى ميولهم الشيعية) بين الألبان. وهو يقابل التعبير الدرامى "تعزيه" (الحداد والبكاء) الذى لايزال متداولاً بإيران وأجزاء من آذربيجان.(٢٦) وكانت الملاحم الفارسية والتركية فى هذا الموضوع مصدر إلهام لأعمال كبرى مثل *Hadika* أو *Hadikaja* ("حديقة السعداء" بالعربية، *Kopshti i të Mirëvet* بالألبانية) لدالب فراشيرى الذى تخلص باسم "هجراتى"، وهو اسم عم نعيم فراشيرى. وتعد الحديقة أول وأطول "ملحمة" فى الأدب الألبانى. ولانعرف الكثير عن حياة مؤلفها. ولد دالب فراشيرى بفراشير وكان له دور مهم فى تكية المدينة. ومن المرجح أن يكون قد أتم هذه الملحمة يوم الجمعة ٢١ ربيع الثانى ١٢٥٨هـ (١٨٤٢م). ويكشف مضمونها عن مزيج من التعبيرات والتراكيب العربية

والفارسية والتركية. ويبلغ عدد أبياتها ستة وخمسين ألفاً، ومحورها قصة كربلاء. وقد تعد محاولة ألبانية لمنافسة المهمة التى أخذها على عاتقه من قبل الفضولى البغدادى فى **حديقة السعداء**. وإذا كان فضولى قد مزج بين الشعر والنثر فى مؤلفه، اعتمد دالب فراشيرى على الشعر تماماً فى ملحمته.

قسم الشاعر ملحمته الى عشرة أجزاء تسبقها مقدمة يسرد فيها تاريخ البكتاشية بين الألبان، ويستمد مادته فيها من بابا شميمى بكروية ومن بابا نصيبى بفراشير. ويذكر فيها أبرز شخصيات الفرقة وأهم من انضم الى الطريقة ومن ساهم فى نشرها. ثم يتتبع تاريخ العرب قبل الإسلام، ثم يصف أحداث حياة النبى ووفاته والملابسات التى أدت الى مأساة كربلاء. ثم يورد وصفاً مفصلاً للموقعة ويرثى لمن استشهدوا فيها، وخاصة الإمام الحسين.

وتبين هذه القصيدة الطويلة تأثير البكتاشية على حياة ألبانيا وعاداتها واحتفالاتها ومشاعر أهلها. ومن الأمثلة على ذلك عادة الإمساك عن شرب الماء فى الأيام العشرة الأولى من شهر المحرم احتراماً لمعاناة الشهداء قبل الموقعة وإحياء لذكراهم. وكانت التكايا زوايا تقام بها الأذكار. وكانت القصائد وقصة الاستشهاد تعاد مرات ومرات فى التجمعات المسائية طوال العشرة الأيام. وهى تبدو لأول وهلة كمحاولة لترجمة **حديقة السعداء** لفضولى الى الألبانية حتى يتسنى الاستعانة بها فى هذه المناسبات. ومع ذلك فقد سد دالب فراشيرى الحاجة الى ملحمة قومية مفهومة بالنسبة للألبان. ولاشك أن تقسيمه لملحمته الى عشرة أجزاء كان يُقصد به تيسير استخدامها فى الحلقات التى كانت تقام بالتكايا والبيوت طوال فترة الحداد (ماتم).

وهناك قصيدة طويلة أخرى نظمها شاهين فراشيرى، شقيق دالب فراشيرى الأصغر وعم نعيم، وربما أتمها فى عام ١٨٦٨. ولا نعرف الكثير عن هذا الأديب أو عن أسباب نظمه لها. والقصيدة بعنوان *Myhtarnameja* (مختارنامه) ويتعلق مضمونها بالمختار وثورته فى الأعوام ٥-٦٨٧ وحركته العلوية التى كانت تهدف للثأر لموت الإمام الحسين. وهى فى اثنى عشر ألف بيت، ويقال إنها ثانى ملحمة بالألبانية عن أحداث كربلاء وماتلاها. ومما لاشك فيه أن القصيدة تتخذ من الملحمة الفارسية منطلقاً لها، ولو أن شاهين يتخذ من

إحدى الروايات التركية نموذجاً له فيها. وهى من بين آخر الكتابات البكتاشية الكبرى التى دونت باللغة الألبانية بالحروف العربية. وتخلى البكتاشية من بعدها عن الأبجدية العربية.

وهاتان الملحمتان، كما يشير محمد موفاكو،(٢٧) كان لهما تأثير طويل الأمد على الأدب الألبانى الحديث. فقد رسختا جذور الشكل الملحمى كجنس أدبى بدأه نعيم فراشيرى فى قصيدته عن اسكندر بك، وجعلتا من كربلاء حدثاً مهماً فى أذهان الألبان. كما كانت الملحمتان مصدر إلهام للملحمة الإسلامية الكبرى التى نظمها نعيم فراشيرى تحت عنوان كربلايا فى نفس الموضوع.(٢٨)

كربلايا

حين كان نعيم صغيراً سمع **الحديقة ومختارنامه** تنشدان فى تكية مدينته، وقرر فى أكبر أعماله، كربلايا، أن يربط بين معتقداته وقوميته، وأن ينظم ملحمة قومية تجد صدى لدى كل طوائف المجتمع الألبانى، على الرغم من استعانته المتكررة بمصطلحات البكتاشية فى شعره. وقد نظمها فى الفترة من ١٨٩٢ الى ١٨٩٥ ونشرت فى بوخارست سنة ١٨٩٨ فى عشرة آلاف بيت.

وعلى خلاف ما سبقها، يمتد مضمون هذه الملحمة فى خمسة وعشرين باباً تتفق القافية بين مصراعى كل بيت منها بدون أى فاصل بين باب وآخر. من ثم فهى تختلف عن "قصة اسكندر بك" *Historia Skenderbeut* (التى تنقسم الى أبواب أقصر.

ومن الأعمال التى تنعكس فى أجلى صورة فى مضمون ملحمة كربلاء التى نشرها نعيم فى مراحل مختلفة من حياته مايلى: (أ) *Fletore e Bektashijet* (أوراق بكتاشية) حيث أورد منها أجزاء حرفية تقريباً فى ملحمة كربلاء، وخاصة فيما يتعلق بعقيدة البكتاشية عن الأئمة الاثنى عشر وظهور حاجى بكتاش؛ (ب) أشعار نعيم الأحدية والمتأثرة بالأحدية والعقيدة الصوفية المشتركة بوحدة الوجود ومقاله عن العرب؛ (جـ) *Histori e Përg Jithëshme për Mësonjëtoret të para Arabëtë* التى نشرت فى (١٨٨٦). ويتعلق جزء كبير من هذا المقال الأخير بالخلاف على الخلافة وخاصة الصراع بين على

ومعاوية والأحداث التى سبقت كربلاء وتلتها. وتصطبغ شخصيتا الإمامين على والحسين عنده بالصبغة البطولية الرومانتيكية التى نجدها فى شخصية اسكندر بك قبلهما.

يتناول الجزء الأول العرب قبل الإسلام كشعب، ثم يقدم النبى محمداً وما تعرض له من رفض من جانب قريش وهجرته وانتصار الإسلام وموت النبى والخلافات التى نشبت حول الخلافة حتى وفاة عثمان.

ويتناول الجزء الثانى بيعة على ويصور عدالته الاجتماعية. والتركيز هنا على أبوة على وأمومة فاطمة فى المجتمع الإسلامى، وهى نقطة سبقه اليها نعيم فى كراسته البكتاشية.

وفى الجزء الثالث، ينصب التركيز على المصاعب التى نشبت عقب بيعة على الذى فعل مافعل دفاعاً عن النفس. وتنشب موقعة الجمل ضد طلحة والزبير عام ٦٥٦م وينتصر فيها على ويتم الاعتراف ببيعته للخلافة فى كل العراق.

وفى الجزء الرابع، تتطرق القصيدة الى الخلاف الذى نشب بين على ومعاوية وتصل الى موقعة صفين الفاصلة. وتتم محاصرة قوات معاوية بلا ماء، إلا أن علياً بكرم أخلاقه يسمح بوصوله اليهم. ولأغراض درامية يطيل نعيم أمد تلك الموقعة الى أربعة أشهر.

وفى الجزء الخامس، نجد وصفاً لبطولات على فى المعركة على ظهر بغلته البيضاء وسيفه ذو الفقار فى يده. ويسعى على لحقن الدماء ويتحدى قوات معاوية وحيلة رفع المصاحف على أسنة الرماح. ويعقب ذلك توسط أبى موسى الأشعرى وتعرض على للخداع من جانب عمرو بن العاص.

ويصور الجزء السادس الظروف التى أدت الى اغتيال على على يد ابن ملجم. ويربط نعيم بين هذه الحادثة ومكائد معاوية. ويتم دفن على بالنجف "ولو أنه يظل حياً فى قلوب محبيه". ويتناول هذا الجزء المحاولات العديدة التى جرت لاغتيال الإمام الحسن، وقتله بالسم فى المحاولة الحادية والأربعين.

وفى الجزء السابع، يطالب معاوية الجميع بمبايعة ابنه يزيد (تعد كلمة "يزيد" مرادفاً للشر فى اللغة الألبانية). فيرفض الإمام الحسين مبايعته ويغادر المدينة الى مكة. ويطلب

منه أهل الكوفة الانضمام اليهم، ولكن يتلقى النصح بعدم الذهاب. فيرسل مسلماً بن عقيل الى الكوفة مع ولديه إبراهيم ومختار. ويظل مسلم بن عقيل معزولاً بها.

ويحكى الجزء الثامن قصة المواجهة بين عبيدالله بن زياد وابن مسلم.

ويصور الجزء التاسع رحلة الإمام الحسين الى الكوفة. ففى الطريق يلتقى بالفرزدق الشاعر الذى يرجوه أن يعود، إلا أنه يواصل طريقه ويتلقى نبأ وفاة مسلم بن عقيل وولديه. ثم يوقفه الحر بن يزيد التميمى ومعه ألف فارس ويطلب من الإمام أن يعود. ويتردد الإمام ولكنه مع حلول الليل يقرر مواصلة رحلته الى الكوفة.

ويصف الجزء العاشر وصول الإمام الحسين الى كربلاء حيث يلتقى بابن زياد ويطلب الإذن بمواصلة طريقه. فيشترط عليه مبايعة يزيد قبل الإذن له بالمرور. ويرفض الإمام، فيأمر ابن زياد قواته بمحاصرته هو وأنصاره. ويتم قطع الطريق بينهم وبين ماء الفرات. وكان الإمام فى أثناء هذه الأزمة الخطيرة يرى رؤى ويحاول سلوان محاربيه العطشى. ويرى فى المنام النبى محمداً وعلياً وفاطمة ويرى العرش والملائكة تبكى فى انتظاره.

وفى الجزء الحادى عشر، وقبل لحظات النهاية، نجد حواراً بين الإمام الحسين وعمر بن سعد الذى يطلب منه مبايعة يزيد. وفى معسكر الأعداء، يدور جدال بين الحر بن يزيد وعمر حيث ينسحب الأخير وينضم للإمام.

والجزء الثانى عشر وصف لموقعة كربلاء. ويوجه نعيم أول نداء لأهل بلاده من الألبان بأن يتأملوا أحداث كربلاء وأن يحبوا أبطالها.

ويتناول الجزء الثالث عشر بطولة عدد من الشهداء وصولات عبدالله بن مسلم ومحمد حفيد جعفر الطيار.

والجزء الرابع عشر وصف للعطش تحت لهيب الشمس.

ويصف الجزء الخامس عشر أمجاد زين العابدين الذى يسقط مريضاً بعد إظهار شجاعة نادرة، لكنه سرعان ما يعود لنجدة الإمام الحسين.

والجزء السادس عشر هو النقطة التى يحاول الإمام الحسين عندها أن يتنازل عن موقفه ويفاوض أعداءه.

والجزء السابع عشر هو ذروة الملحمة، حيث يودع الإمام الحسين نساء أسرته اللائى يبكينه، ثم يخرج ليواجه الموت وهو يهاجم أعداءه فى شجاعة فائقة.

وفى الجزء الثامن عشر، يعلق نعيم على مكانة كربلاء. فقد سقط الإمام شهيداً لكنه لم ينهزم. وينتقل زين العابدين الى الكوفة.

. ويشرح الجزء التاسع عشر كيف انتشر نبأ استشهاد الإمام. ويعاقب يزيد على فعلته قبل موته. ويعرض معاوية الثانى عن تولى السلطة ويتم اغتياله.

وتعد الأجزاء من العشرين الى الرابع والعشرين سرداً تاريخياً يصور سقوط الأمويين وقيام العباسيين الذين تعقد عليهم الآمال ولكنهم يتحولون الى الظلم وتعقب الأمويين.

والجزء الخامس والعشرون تلخيص لمضمون الملحمة. وهنا يتحدث نعيم فراشيرى بضمير المتكلم. ونجد أيضاً اعترافاً صريحاً من جانبه بإيمانه بالعقيدة البكتاشية وبالأئمة الاثنى عشر وبحاجى بكتاش:

Besuamë Perëndine,
edhe Muhammet Alinë,
Haxdien' e Fatimenë,
Hasanë edhe Hysenë,
Imamet të dymbëdhjetë
që ishinë të vërtetë,
Kemi mëm e at' Alinë
q' e njohëm si perëndinë,
të parë kemi Xhaferë,
mukë njohëmë të tjërë,
kemi plak mi njerëzinë

Haxhi Bektashi Velinë,
Zotn'udhës së vertëtë,
q' ishte si nga ajo derë,
Pandaj mori gjithë nerë.

والعلاقة الثلاثية (حيث أن لفظ "الثالوث" غير دقيق) بين محمد وعلى والتجسد الإلهى يتم التعبير عنها بعدة طرق، ولو أنها جميعاً معروفة عند كل من البكتاشية والقزلباش من حيث المبدأ. والربط بين محمد وعلى يعد مظهراً "للنور المحمدى". ويرمز كلاهما الى الثقة والأمان اللذين لا وجود لهما إلا فى حمى الإله.(٢٩) وموقع كليهما ضمن لغز خلق الكون. لذا فإن شخصية محمد-على تعد مرادفاً للغاية الإلهية التى هى هدف الإنسان. ولا إله إلا الله، محمد رسول الله، وعلى ولى الله. ثلاثة أسماء تصبح اسماً واحداً فى أقصى معانى المحبة، وهو مايتم التعبير عنه فى الأذكار. ومن هذه الرموز التى تكوّن اسماً واحداً يتجلى "نور إلهى" شامل فى على الشاب الشجاع وفى سيفه. ولا سيف إلا ذو الفقار. كما يتبدى هذا التجلى فى الأئمة الاثنى عشر وفى ذريتهم. وأسماء هؤلاء الأئمة لها قداستها وينبغى حفظها وترديدها والاستعانة بها فى التوسل، وكذلك أسماء "الأربعة عشر المعصومين" الذين لم يولدوا إلا للشهادة.

يركز محمد موفاكو فى مقالاته عن نعيم(٣٠) على الشعور القومى المكثف فى القصيدة ويذهب الى أن أشعار نعيم كان لها تأثير بالغ على نفوس الألبان حيث كانت السلطات العثمانية تسعى لإخماد أى صوت ينادى باستقلال ألبانيا أو أية محاولة لفتح مدرسة لتعليم اللغة الألبانية. وكان نعيم يرى أن الألبانية لغة سماوية، ومن ثم فمن حق الألبانى أن يعترض على فرض لغة أخرى غير لغته عليه، أى التركية، فهذا من شأنه أن يؤدى به الى نسيان لغته القومية فى رأيه. ويحاول نعيم فى آخر قصيدته، كما يقول موفاكو، أن يربط بين كربلاء ومستقبل ألبانيا والألبان. فهو يريد من الألبانى أن يستلهم أحداث كربلاء لما فيه الخير لوطنه؛ بل أن «يموت فى سبيل الوطن كما مات المختار بن عبيد الثقفى دفاعاً عن قضية الإمام الحسين»:

إلهى، بحق كربلاء

وبحق الحسن والحسين
وبحق الأئمة الأثنى عشر
وما عانوه فى حياتهم
لا تدَع ألبانيا تسقط أو تنمحِ
بل لتبقَ أبداً
ليظل الألبانى بطلاً كما كان دوماً
ولكى يحب ألبانيا
فليمت فى سبيل الوطن
كما مات المختار فداءً لقضية الحسين
فتشرف ألبانيا به.

ويقول موفاكو إن نعيم كان علىْ وعى بمدى تعلق القارئ بأحداث الملحمة التى نظمها لتكون نموذجاً رفيعاً يحتذى، وهى لاتزال كذلك الى يومنا هذا. ويخلص موفاكو الى أن موقعة كربلاء كان لها أثر كبير على الأدب الألبانى. ويستشهد ببابا سرسم على شاعر القرن السادس عشر وبابا كمال الدين شميمى باعتبارهما مثالين على الشعراء الذين نظموا قصائد مطولة عن الحسين لكى تنشد فى عاشوراء.

ينبغى النظر الى صوغ هذه المفاهيم وهدف هذه الرؤى باعتبارهما جزءاً من القضية التى نذر شعراء أسرة فراشيرى أنفسهم لها دون كلل. فكان نعيم حريصاً على إقناع بابوات البكتاشية بألبانيا بحاجتهم الى كبير من بينهم يلجأون اليه طلباً للإرشاد والنصيحة، فلاتكون هناك حاجة للذهاب الى تكية حاجى بكتاش لتلقى التعليمات. فهم فى حاجة الى إيديولوجيا معاصرة تسمح لهم بمشاركة كاملة فى النهضة القومية. وقد زار أخوه عبدول بك التكايا الكبرى ونال تأييد بابا علوشى فى اجتذاب تأييد أولى الأمر لقضيته. وكان سامى يرى تحويل بنية البكتاشية الألبانية الى تنظيم حزبى سياسى، ووضع ميثاقاً له فى عمله الشهير *Shqipëria- C'ka qenë, c'është dhe ç do të bëhetë* (ألبانيا الأمس واليوم وغداً، بوخارست، ١٨٩٩). وبالفصل الذى يتناول الهيئة التى تتولى تنظيم الأديان

بالبانيا المستقبل يذهب سامى فراشيرى الى ضرورة أن تتبع وزارة التعليم أو العدل. وفى موضع آخر بالكتاب يضيف سامى فراشيرى أن زعماء الأديان فى ألبانيا -مفتى المسلمين وبطريرك الأرثوذكس ورئيس أساقفة الكاثوليك- "سيكون لهم احترامهم ومكانتهم الرفيعة ولكن لايجوز لهم التدخل إلا فى شئون الدين والعقيدة". وكان هذا التطور الإيديولوجى لدى بكتاشية ألبانيا يسير بحذى تطور آخر طرأ على الطريقة فيما يتعلق بهيكلها التنظيمى. فقد ظهرت البكتاشية بتركيا كأخوة صوفية، فى حين تحولت فى ألبانيا الى حزب سياسى له طموحاته فى السلطة والحكم. وينبغى للبكتاشية فى خطة سامى أن تتخذ نظاماً حزبياً "هرمياً" يتحدد فيه مكان العضو حسب السن ودرجة الالتزام والولاء. والكوادر عنده حسب الترتيب التصاعدى هى "عاشق"، "محب"، "درويش"، "متجرد"، عضو عادى بالحزب، "بابا"، "خليفة"، نائب الشيخ الأكبر، الشيخ الأكبر.

وكان على البكتاشية أن تحدد هويتها فى موضوع اللغة والأبجدية. وكان البكتاشية منذ البداية قد اتخذوا موقفاً حاسماً فى صف اللغة الألبانية ورفض تبعيتها للغة التركية. وشاركت البكتاشية فى معركة اختيار الأبجدية الألبانية. وظل بابواتها فترة يرحبون بالأبجدية العربية، لكنهم تراجعوا واتخذوا موقفاً مضاداً وطالبوا بتبنى الأبجدية اللاتينية وظلوا على موقفهم الى أن تحقق هدفهم فى النهاية.

الشعراء المتصوفة فى كوسوڤا فى القرن العشرين

يمكن ملاحظة استمرارية الشعر الصوفى فى أقاليم ألبانيا، وخاصة ما دوِّن منه بالخط العربى، لدى شعراء كوسوڤا. ولا غرو فى ذلك؛ فالتأثير الطاغى للمصطلحات والألفاظ التركية والعربية يبدو واضحاً على كل المستويات وبدرجة أكبر من أية منطقة أخرى بالبلقان. ويتضح ذلك فى الأغانى الشعبية. يقول ستاڤرو سكندى:

«نلاحظ أن الأغنيات التى نشأت بكوسوڤا تضم عدداً من الألفاظ التركية أكبر من سائر الأغانى الملحمية الألبانية. وكان تأثر مدن كوسوڤا أكبر من غيرها لأن الأتراك كانوا يشكلون نسبة من سكانها. كما تحتوى أغانى كوسوڤا على ألفاظ تركية أغلبها من أصل عربى أو فارسى، وهى جميعاً ألفاظ دخيلة على الألبانية». (٣١)

أما بالنسبة للغة العربية، فاستمرار نظم الشعر الذى تدور كثرة منه حول التصوف بالألبانية المدونة بالخط العربى يميز كوسوفا عن كل ماعداها من أقاليم يوغسلافيا بعد الحرب العالمية الأولى. وتعرض المدافعون عن الأبجدية العربية فى غيرها للهزيمة فى مواجهة المتغربين ممن كانوا يطالبون بفرض الأبجدية اللاتينية. أما فى كوسوفا حيث كانت اللغة الألبانية محظورة فقد ظل الخط العربى باقياً وخاصة فى المدارس الدينية وتكايا الصوفية. وكان من حافظوا على التقاليد إما شعراء يعملون بالتدريس بالمدارس الدينية أو مشايخ أو دراويش من مشايخ الطرق الصوفية.

ومن بين من واصلوا الكتابة بالخط العربى شيخو حسينا الخلوتى البرزرينى (١٨٧٣-١٩٢٦). وبعد تخرجه بإحدى المدارس الدينية أصبح إماماً مع مطلع القرن العشرين. ثم تحول الى التصوف وانضم الى الطريقة الخلوتية. وحصل على الإجازة وتولى مشيخة إحدى التكايا فاشتهر اسمه. ونظراً لعدم صدور أية كتب أو حوليات باللغة الألبانية، كانت قصائده تنسخ أو تحفظ، وأصبحت إرثاً لأهل كوسوفا وكان بعضهم من الأميين.

كان يتم التعبير عن التصوف شعراً وكان هناك مشايخ آخرون اشتهروا به، ومنهم الشيخ حلمى مالكى (١٨٥٦-١٩٢٨) الذى ولد بقرية بالقرب من بريزرين، ثم انتقل الى راهوفيتش حيث أصبح إماماً أيضاً. ومع تحوله الى التصوف انضم الى الطريقة الملامية؛ وقد ارتبط اسمه باسم عرب خوجة (محمد نور العربى) وحصل منه على الإجازة. وأدى انضمامه الى انتشار الملامية وبنيت له تكية براهوفيتش وظل بها الى أن حان أجله. وقد تحولت هذه التكية الى مركز إشعاع ثقافى.

أدى اهتمام حلمى مالكى بالأدب والفلسفة والعلوم الطبيعية الى تحول التكية الى مدرسة حرة للسكان من حولها. ويضم الديوان الذى ينسب اليه تسعاً وسبعين قصيدة اتبع فيها بحور الشعر العربى وقوافيه. وله ست عشرة قصيدة أخرى محفوظة بتكيته. وفى قصيدة له بعنوان **الرسالة**، يتناول التصوف والموضوعات التاريخية والروحية. وولد الشاعر الحافظ إسلام بيتياشى سنة ١٩١٠ بقرية لابوشا وأتم تعليمه القرآنى فى جاكوفا. وتوفى

بصورة مفاجئة وهو بعد فى الرابع والعشرين عام ١٩٣٤. وكان قد نظم غزليات تنم عن معرفته بالموضوعات والصور الشرقية. ومن الشعراء المعروفين أيضاً فائق مالوكو البرشتينى الذى تولى إدارة إحدى المدارس الدينية فى بوديبڤا وتوفى عام ١٩٣٥. ويكثر فى أشعاره من الاستشهاد بآيات القرآن والأحاديث النبوية. كما ولد حافظ إيمر شيمسيو أيضاً فى برشتينة. وكان يدير مدرسة قرآنية فى سازلى وتوفى عام ١٩٤٥، وقد نظم عدداً وافراً من القصائد الدينية بالألبانية المدونة بالخط العربى. وولد شايب زورانجو (١٨٨٤-١٩٥١) فى ماموشة بالقرب من راهوڤيتش وتتلمذ على حلمى مالكى وانضم الى الطريقة الملامية. وتنسب اليه سبع عشرة قصيدة بالألبانية وعشرون بالتركية وخمس بالصربوكرواتية، وكلها ذات طبيعة دينية. وكان الشيخ عثمان شيخو (توفى ١٩٥٨) شيخاً لتكية الخلوتية فى يونيك. وقد نظم ابنه شيخ جعفرى عدداً من القصائد القيمة تعبر إحداها وهى بعنوان *Ehi Vllazën Ehi* (هلموا إخوتى) عن الجوهر الحقيقى للتصوف وخاصة ثنائية العلوم الظاهرية والباطنية فيه. وقد نقل محمد موفاكو جزءاً منها الى العربية، وفيما يلى جزء منها نترجمه عن الأصل الألبانى:

افتح عيون قلبك
ووجه ناظريك الى طريق الصوفية
حينئذ يتبدى لك ذلك الشريان الذى يصعد
من القلب، وذلك الشريان الذى
يصعد الى الجبين.
ومن لا يدرك الحق بفطرته
فإن هذا دليل على أن شريان قلبه قد توقف.(٣٢)

التراث البكتاشى فى شعر بابا على تمورى

استمر التراث الدينى والأدبى لنعيم حتى النصف الأول من القرن العشرين على يد رواد البكتاشية فى ألبانيا والشرق الأوسط، ومنهم بابا على تمورى (توفى عام ١٩٤٧). ولد تمورى بالقرب من تبلانة ودرس بيوانينا حيث تعلم اللغات الأوربية وكرس نفسه لدراسة

اللغة بصورة عامة. وفى أثناء إقامته بالتكايا، أتقن كلاً من التركية والعربية. وبعد أن تتلمذ بتكية بريشتة على بابا شبانى، سافر الى القاهرة وانضم الى التكية القائمة بها لعدة سنوات. ثم عاد الى بريشتة وأبدى حبه لها بتسمية نفسه ورفة على بريشتة. وذهب فيما بعد الى تمور. وفى سنوات الحرب العالمية الأولى تأزمت حياته نظراً لتعرض التكايا الألبانية للدمار على يد اليونان؛ ومع ذلك لم يكن يبدى عداء للديانة المسيحية. وفى عام ١٩٢١، حضر أول مؤتمر بكتاشى وكرس نفسه من بعد لحركة الإصلاح ولتولى المهام الإدارية اللازمة لبقاء طريقته وتقدمها.

وعلى الرغم من هذه الأعباء، وجد الوقت لتدوين أربعة كتب وعدد كبير من القصائد الغزلية والدينية بالألبانية عن الموضوعات البكتاشية. ومن أبرز هذه المؤلفات *Histori e Bektashizmës* (تاريخ البكتاشية، تيرانا، ١٩٢٩)،(٣٣) و *Letratyra e Bektashinjet*(الأدب والبكتاشية) عن الأدب الألبانى من خلال أعمال البكتاشية. ومن أشعاره ثلاث قصائد مطولة يعرب فيها عن تقديره لإسهامات من سبقوه ومنهم نعيم. وله قصيدة بعنوان *Dëshmori Qerbelasë* (شهيد كربلاء) تجدد موضوع كربلاء والمأساة التى دارت حولها ملحمة نعيم.

وفى مثنويات قصيدته هذه، يصور الحسين الشهيد بقدر كبير من التعاطف الذى يميز أشعار نعيم وسابقيه. فيصف الحسين ابن فاطمة العذراء الزهرة الشابة ببيت النبوة وهو فى طريقه من المدينة الى العراق، منفياً من مدينة النبى ومتجهاً بقدره نحو المكانة السامية التى تبوأها أبوه على من قبله. ويواجه حر بن يزيد الذى يحاول أن يجبره على العودة الى المدينة، ويواصل طريقه ودموع الحزن تنهل من عينيه، ولكنه يظل على شجاعته ونور فاطمة الزهراء يضىء له الطريق. ثم يخوض الشاب المعركة ويسقط شهيداً. وبحنوه وسماحته يتحول الى مثال لكل الكائنات، تاركاً وراءه عالماً يخفت ومقبلاً على عالم ينتظره فيه حسن الثواب.

التصوف الجديد عند حميد جيلبجاى(٣٤)

هناك مثال حديث ولو أنه غير عادى لتأثير الفكر الصوفى على أديب من عصر ما قبل الحرب العالمية الثانية نجده فى مقال ف. كوردينيانو F. Cordignano بعنوان "Il Pensiero

"religioso nel paese di Skanderbeg (الفكر الديني في بلاد اسكندر بك).(٣٥) فهو يعكس الرؤية الروحية اللا شرقية في ألبانيا في ذلك العصر. ويمهد كوردينيانو لشروحه بملحوظة فحواها أن الدين في ذلك العصر شهد تدهوراً عاماً. فعلى الرغم من وجود بعض مظاهر التدين، كان أعضاء جيل الشباب، وخاصة من تلقوا تعليماً جامعياً، يواجهون مستقبلاً تظلله الفوضى وحياة تفتقر الى القيم الروحية.(٣٦)

كان حميد جيلبجاى مسلماً من مدينة اشكودير وشاعراً نشأ من بين الجماهير إلا أنه كان ذا ثقافة رفيعة. وتعد أشعاره "عودة الى حسن المعنى"، وقد نظمت بأسلوب يفهمه العامة. وكانت أعماله مؤشراً على نسق عقائدى وضع ليصدم قراءه. وهى تعكس تأملاً فى مشكلات الإنسان ومغزى الكون، وتحوى إشارات الى التأملات الصوفية والإسلامية المتأثرة بالمسيحية التى عاشت أجيالاً فى ألبانيا.

يرى الشاعر أنه ليس هناك شئ يُخلق ولا شئ يفنى. وما يصفه بأنه النور السامى "للروح القدس" ليست له بداية ولا نهاية، حيث يعم نور الله الكون كله. وكانت عقيدته الدينية غير محددة ولو أنه كان إسمياً مسلماً. ويؤمن بأن محمداً هو آخر الأنبياء، أى من يميزون الخير من الشر ويؤسسون الديانات. والحقيقة تواتى من يسعى لمعرفة ذاته. فيعرف المرء نور الحقيقة من خلال معرفة الذات. والحقيقة واحدة فى جوهرها، ولو أنها تتبدى فى صور شتى. والشعائر والعقائد الدينية تتفاوت تبعاً للزمان والمكان. ويشير الى "ثالوث" فى قصيدته زوتى ورربى (سيد وعبيد) ولكن ذلك يختلف عن ثالوث النصارى. وكل امرئ يصل الى نور الروح القدس عبر ارتقائه التدريجى داخل نفسه ويصبح "ابناً لله" لتمييزه عن اللقب الذى اختص به المسيح وحده. ويبدو أن قصيدته تعبر عن فكرة التطور الدينى أو الارتقاء الصوفى.

وقد عبر الشاعر عن آرائه فى مختلف الأديان فى قصيدته *Fejat e ndryshme* (عقائد شتى). فأية ديانة تُعتنق هى ديانة مقدسة ومباركة وقد تمثل الخلاص للبشرية طالما كانت تدعو للخير. ولا فرق عنده بين الأديان الكبرى. فقد مر الإنسان ولايزال يمر خطوة بخطوة من النور المادى الى النور الإلهى. والله عنده يتبدى فى الإنسان الفرد، فى موسى وعيسى

ومحمد. وبذلك فهو جزء من تطور الحياة نفسها. وقد تحدد الفكر الديني للشاعر وفق هذه المبادئ.

ومن الأسس التي يقوم عليها النسق الذي يفترضه حميد جلبجاى وجود تطور ما للفكر الديني. فبمقتضى اختلاف الظروف وقانون التكيف، لا سبيل إلا لتمييز التناقضات الظاهرة. ومع ذلك فلا وجود إلا لحقيقة واحدة. وهناك ارتقاء الى وحدة صوفية وسامية بروح الله وحقيقته. وكان يمكن تأويل ذلك بمعنى صوفي واحد لولا قوله بأن الله يتبدى في تاريخ البشرية في صورة بشر. فكل إنسان عظيم عنده يصبح بالنبوة ابناً لله كالمسيح نفسه. ويقع الشاعر في مأزق؛ فهذه الفكرة لا تستقيم مع مفهومه عن وجود ثالوث إلهي، ولا الأب ولا الابن ولا الروح القدس هي الله. من ثم فالمسيح، كغيره من عظماء البشر عبر التاريخ، ليس ابن الله، بل ليس إلا بشر. أو يمكن له حين يتحدث عن قدرة كل إنسان على أن يصبح ابناً لله أن يقول إن كلمة "ابن" تعني التوحد في الله. من ثم فالمسيح والبشرية جميعاً أبناء لله بنفس الدرجة. وتبدو عقيدة الشاعر الدينية كأحد أشكال وحدة الوجود.(٣٧) وهناك فكرة أخلاقية سامية في هذه العقيدة، ألا وهي أن الإنسان حر؛ فقد خلق للقيام بمهام طيبة وإذا ارتكب إثماً فإنه يتجاوز الحدود فيخضع للعقاب. وكل ظلم أو شر عنده مرفوض. والقيم الأخلاقية موضع ثناء عنده وحرى بالبشر أن يتبعوها، سواء كأفراد أو في إطار مجتمع. وحياة الفرد في أساسها تقوم عنده على التضحية، وحياة الجماعة على البر.

وفكر حميد جلبجاى بمثاليته وانتقائيته ومبادئه الغنوصية الأصل(٣٨) يعد صورة لكثير من الفكر الألباني. فيمكن تعقب خط مباشر يمتد عبر نعيم فراشيرى ويعود الى الفكر الصوفي لدى البكتاشية وغيرها من الطرق الصوفية بالبلقان. ويمكن العثور هنا على "الإشراق" و"الوحدة" في فكر السهروردى وابن عربي. ويمكن تمييز التوحيد والأحادية في أشعار جلبجاى.

هوامش

(١) انظر محمد موفاكو، الثقافة الألبانية في الأبجدية العربية، ص٩٧-٩٨. وانظر تعليقات المؤلف على التكايا في تاريخ بلجراد الإسلامية، ص٣٢-٣٣.

(٢) هناك موجز عن الأدباء الذين سبقوا فراشيري ومنهم فراشيرى لدى ناتالى كليبار، ص٢٧٥ ومابعدها.

(٣) استخدم نعيم تعليمه وخلفيته كاملين في عصبة بريزرين كاخيه. انظر Stefanaq Pollo, 'La ligue Albanaise de Prizren et sa lutte pour la libération et l'union nationales', *Études Balkaniques* , Sofia, 1978, 2, pp. 3-18; Veselin Trajkov, 'La ligue de Prizren de 1878', *Études Balkaniques* , 2, Sofia, 1978, 2, pp. 19-32

(٤) عبدالكريم جلشانى، فرهنگ ايران در قلمرو تركان. اشعار فارسى نعيم فراشيرى: شاعر ونويسنده قرن نوزدهم البانى، شيراز ١٣٠٤هـ، وهى الدراسة المطبوعة الوحيدة حسب علمى لإسهام نعيم فى الأدب الفارسى.

(٥) عن إسهام سامى فى اللغات الشرقية انظر مقال د. حسن كاليشى بعنوان 'La rôle de Chemseddin Sami Frasheri dans la formation de deux pangues littéraires Turc et Albanais', *Balcanica* , 1, Belgrade, 1970, pp. 197-216

(6) Koço Bihiku,*A History of Albanian Literature* . Tiranë. 1980, p. 43.

(٧) هذه الفقرة وغيرها مما يتعلق بارتباط رأس آدم وجسده، مادياً بمادة الكعبة وبيضة الإسلام شرقاً وغرباً نجدها فى افتتاحيات نسخة جاويدان لفضل الله (نسخة مكتبة جامعة كامبريدج [E. 1. 9. 27]. انظر E. G. Browne, *A Catalogue of the Persian Manuscripts of the Library of the University of Cambridge* , pp. 69-86

(8) Stuart E. Mann, *Albanian Literature: An outline of Prose, Poetry and Drama* , London, 1955, pp. 40 and 41 ولم تكن أشعار نعيم فريدة فى ذلك، إلا أن نوعية أشعاره وسائر أنشطته القومية التعليمية كانت تضعه على رأس الرواد.

(٩) هذه الأشعار تعتبر صدى لأشعار نسيمى الحروفية: "يامن حفظت روحك فى هيئة مادية؛ ووجهك هو وجه الكتاب المقدس. تقدس اسمه، الله أكبر".

(10) G. G. Arnakis, 'Futuwwa traditions in the Ottoman Empire; Ahis, Bektashi dervishes and craftsmen, *Journal of Near Eastern Studies* , XII, 1953, p. 243.

وانظر الأبحاث المقدمة في الندوة التي عقدت عن اسكندر بك ٩-١٢ مايو ١٩٦٨ بمعهد الدراسات الألبانية في برشتينا.

(١١) هناك عدد من الطبعات الألبانية لمخطوط نعيم. انظر المقالات المذكورة تحت عنوان "Scanderbeg" في
Robert Elsie, *Dictionary of Albanian Literature* , p. 126

(١٢) عن تاريخ تكية كرويه والشعائر البكتاشية بها انظر ناتالي كلييار، ص٣٢٥-٣٣٩.

(13) Koço Bihiku *A History of Albanian Literature* , Tiranë, 1980, p. 47.

(14) Arshi Pipa, 'Typology and Periodization of Albanian Literature', *Serta Balcanica-Orientalia Monacensia in Honorem Rudolphi Trofenik Septuagenarii* , 1981, Munich, pp. 248-9.

(١٥) بالنسبة لترجمة بورجوا فالمرجع الرئيس هو *Revue du Monde Musulman* ج٤٩ (١٩٢٢، ص١٠٥-١٢٠). وهي بالإضافة الى إيراد النص الألباني تورد الأبيات (ص١٧ في طبعة بوخارست لعام ١٨٩٦) في كتاب Stuart Mann, *Short Albanian Grammar* , London, 1932, pp. 122-3

(١٦) يرى ستيوارت مان (*Albanian Literature* , London, 1955, pp. 39-40) أنها ديوان شعري تهدف رسالته الى اجتذاب "الألبان لعقيدة لبرالية مقبولة لدى المسيحيين والمسلمين على السواء".

(١٧) يمكن الاطلاع على ترجمة يوكل في *Balkan Archiv* (١١، لايبزج، ١٩٢٦)، ص٢٢٦-٢٥٦).

(18) F. W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans* , vol. II, Oxford, 1929.

(١٩) انظر مقال محمد موفاكو عن البكتاشية بمجلة العربي، العدد ٢٢٠، ص٦٦-٦٨؛ وانظر ناتالي كلييار، نفس المرجع، ص٨٥-٨٧.

(٢٠) احمد سري بابا، الرسالة الاحمدية، ص٤٩-٥١.

(٢١) يقول لين (E. W. Lane, *Lexicon* , vol. 1, Cambridge: Islamic Texts Society, 1984, p. 1280) إن يوم الزينة كما ورد بالآية ٦١ من سورة طه يفسره البعض بانه "يوم تشقق السد عند مدخل قنال مصر (القاهرة). فكان السد ينكسر عندما يصل النيل الى ارتفاع ١٦ ذراع.

(٢٢) انظر هازلوك، نفس المرجع، ص٥١٤. وهناك شك فيما أورده عن دمشق. كما يشير هازلوك الى وجود تكية بكردستان وأخرى بشماخي بشيروان وآذربيجان بشمال غرب باكو. وقد تاثر الشعر الآذري بالحروفية.

(٢٣) سلمان حاوي الطعمة، تراث كربلاء، ط١، ١٣٨٣ / ١٩٦٤، النجف، ص٢٢٩، ٢٣٠.

(24)Baba Rexhebi, *Misticizma Islame dhe Bektashizma* , New York, 1970, *op. cit.* , p. 203-8.

(٢٥) د. حسين مجيب المصري، في الأدب الإسلامي: فضولي البغدادي أمير الشعر التركي القديم، القاهرة، ١٩٦٦، ص٦٤٥-٦٧٢. وانظر Gibb, E. J. W. *A History of Ottoman Poetry* , London, 1904, vol. III, pp. 90 and 105.

(26) I. Lassy, *The Muharram mysterices among the Azerbaijan Turks of Caucasia* , Helsinki, 1916.

(٢٧) ورد تلخيص لهما لدى محمد موفاكو، "كربلاء فى الأدب الألبانى"، فى كتاب ملامح عربية إسلامية فى الأدب الألباى. دمشق، ١٩٩١، ص٣١-٦٥.

(٢٨) من اقدم الإشارات الى هذا العمل فى الغرب تعليق لياكوب (G. Jacob) فى مقال له بعنوان "Die Bektashijje in ihrem Verhaltnis zu verwandten Erscheinungen", in *Abhandlungen der Philosophisch-Philologischen Klasse* , XXIV (1909), Munich, p. 11 حيث يقرر فى ص٥١ من *Zeitschriften Albania* (١٨٩٨) التى كان قد قرأها فى ستراسبورج أنه اكتشف إشارة الى "كربلايا" وهى قصيدة دينية لنعيم فراشيرى، بوخارست، ١٨٩٨.

(٢٩) انظر E. G. Browne, *A History of Persian Literature under Tartar Dominion* , Cambridge, 1920, pp. 474-81. فالزمن والله هما القوة النشطة الوحيدة من اجل الخير. ويشير "الزمن" الى الحقبة التى أنفذ الله فيها ولايزال مشيئته فى التاريخ منذ ان بدأ الخلق وفى كل الكون، وبالطريقة التى عبر بها قاسم الأنوار الشاعر الفارسى المتاثر بالحروفية حيث يقول:

فى ستة أيام تنفذ كلمة الله، فى حين أن السابع
يشهد تقسيم السماء.
ثم ارتقى على العرش
العرش الذى لاحدود له.
فكل هباءة عرش إن شئنا الوضوح
حيث يحكم باسم جديد
اعلم ذلك ونل الحقيقة.

الله هو الحقيقة الوحيدة. وهو متجلٍ فى الإنسان وفى جنس البشر. وهو أقرب مايكون فيه. ومن احب البشرية بكل صدق وإخلاص أحب الله، ومن لا يحب البشر فقد خلا قلبه من حب لله.

(٣٠) تكررت هذه الآراء فى عدد من كتابات محمد موفاكو، ومنها مثلاً مقالاته عن قصيدة **كربلايا**. ويتضح دور نعيم بصفة خاصة فى مقالته عن البكتاشية (مجلة العربى الكويتية، العدد ٢٢٠، ص٦٧-٦٨).

(٣١) انظر ستافرو سكندى بقائمة المصادر والمراجع.

(٣٢) للمزيد عن الشيخ عثمان شيخو وابنه الشيخ جعفرى انظر محمد موفاكو، الثقافة الألبانية فى الأبجدية العربية، ص١٧٣-١٧٤، وانظر *op. cit.*, pp. 467-9. Hadjar Salihu, *Poezia e Bejtexhinjve* . 1987.

(٣٣) عن بابا على تمور انظر بابا رجبى وكتابه *Misticizma Islame dhe Bektashizme* (١٩٧٠، ص٣٦٧-٣٧٢) وكتاب ناتالى كليبار (ص٤٠٩-٤١١). وله قصيدتان عن أولياء البكتاشية الراحلين، أولاهما مديح يورد فيه أسماءهم تحت عنوان Shënjorëte e Shqipërise (أولياء ألبانيا)؛ والأخرى بعنوان Vjershëtorët Bektashinj (شعراء البكتاشية) ويورد فيها أسماء أبرز الشعراء فى تاريخ الطريقة.

ومن دعاة البكتاشية حاجى بابا الخراسانى الذى أنشأ تكيته فى القرن السابع عشر، وسارى سلتك بكل من كروية وبلغاريا ورومانيا، وشميمى بابا فى كروية وكان مرشداً روحياً لعلى باشا. ثم جاء طاهر نسيبيو الذى أنشأ تكية فراشيرى عام ١٨٢٥ وكان يتقن الفارسية والتركية؛ ثم عاصم بابا وعرشى بابا فى جبيروكاستير، وسرسم على الذى يقال إنه عاش فى كوسوفا بأواخر القرن السادس عشر ودفن بتكية مقدونيا، وگل بابا وقبره ببودابست، وكوزو بابا بقلورى، وبابا على فى بيرات، ومصطفى (جفاى) بابا بإلباسان، وعبدالله بابا بقلورى، وبابا على فى بيرات، وعبدالله بابا ملتشانى خليفة حسين بابا الذى أنشأ تكية ملتشان بالقرب من كورتشا بأواسط القرن التاسع عشر، وبابا طاهر بتكية بريشتة التى أنشئت عام ١٨٦٠ بالقرب من بيرات، وسنجقتار عباس على الذى أنشأ التكية على جبل تمور وهى من أقدم التكايا بألبانيا.

وفى القصيدة الثانية (شعراء البكتاشية)، يضع بابا على تمورى حديقة فضولى فى مكانة رفيعة ويشير الى محاولات ضم قصتها البطولية الى ملاحم دالب وشاهين ونعيم فراشيرى باللغة الألبانية. وهو لاينسى الإسهامات الشعرية لمخزون بابا وبابا عبدالله ملتشان وعدد من الشعراء الذين سبقوهم.

(٣٤) منيت كل محاولة للبحث عن تفاصيل حياة هذا الشاعر بالإخفاق. فلم يرد له ذكر لدى ستيوارت مان فى كتابه *Albanian Literature* (الأدب الألبانى، لندن، ١٩٥٥) أو فى *Dictionary of Albanian Literature* (معجم الأدب الألبانى، ١٩٦٨) لروبرت إلزى. وقد كانت آراؤه لعنة على ألبانيا فى عهد أنور خوجة. مع ذلك فإن قيمتها تكمن فى الدلالة على عمق فكر المسلمين الألبان (من السنّة والبكتاشية على السواء) وعلى سبب وجود الشك لدى البعض فى الشرق الأوسط فيما يتصل بالتزام الألبان بالدين.

(٣٥) *Il Pensiero Missinario* . Rome. vol. 5, 1933, pp. 290-310 .وعن ضعف الصلات باسطنبول والأزهر فى ذلك العصر انظر Ettore Rossi, *Tracce del Domino Turco in Albania, op. cit.* , p. 116

(٣٦) وفكر نعيم على الرغم من أنه ضد الطائفية ليس به أى من هذا الفكر للاهوتى. وتبين قصيدة كربلايا أن معتقداته البكتاشية كانت متأصلة فى مبادئها.

(٣٧) "وحدة الوجود" بهذا المفهوم معترف بها فى البكتاشية على هذا النحو فى فكر بابا رجبى وإرنستو كوليكى، ولو أن تطبيق هذا المصطلح كان لعنة على كثرة من المتصوفة. ويدور الجدل فى جزء منه حول الدلالة الدقيقة "لوحدة الوجود" فى مفهوم ابن عربى. والموضوع برمته قد ناقشه يان نيتن Ian Netton فى كتابه *Allâh Transcendent* (الله المتعال، لندن، ١٩٨٩، ص٢٧٢ – ٢٧٤). يقول وليام تشيتك William C. Chittick فى

كتابه *The Sufi Path of Knowledge* (طريق الصوفية الى المعرفة، نيويورك، ١٩٨٩، ص٧٩):

وقد تبدو "وحدة الوجود" Oneness of Being بهذه الصورة فى نظر البعض كشكل آخر من "وحدة الوجود" pantheism. إلا ان هذا التعبير المبسط لما يتحدث عنه الشيخ لايمكن أن يوفيه حقه، خاصة وان مثل هذه المصطلحات تستخدم دون تفرقة. حين يشرح الشيخ نفسه مايقصده بعبارة "الوجود واحد"، يعثر على واحد من اعقد التعبيرات عن "التوحيد" فى الفكر الإسلامى».

وعن مفهوم نعيم عن فكرة كهذه فى أشعاره وسائر كتاباته، يمكن للقارئ المتخصص أن يرجع الى ديميتر شوتريكى Dhimiter S. Shuteriqi فى مقاله "Naim Frasheri" بدورية *Studia Albaica* (تيرانا، العدد ١، ١٩٧١، ص٩-١١).

(٣٨) وعلى المستوى الأدبى والشعرى والفكرى فى ألبانيا، استعيرت النماذج والصور فى المقام الأول من شعراء تأثروا بالحروفية كنسيمى وروحى وأصولى وغيرهم. لذا فإن كتاباً ككتاب كاثلين بوريل Kathleen R. F. Burril بعنوان *The Quatrains of Nesimi, Forteenth Century Tukic Hurufi, with annotated translations of the Turkic and Persian quatrains from the Hekimoglu Ali Pasa Ms* (رباعيات نسيمى، ١٩٧٢) قد يكون افضل المصادر للمقارنة.

(٦)
مسلمو البلقان
فى تاريخ المغرب ومصر والشام
وتأثير المشرق العربى على الحياة فى بلاط على باشا تبلنه

«إن الوحدة الإسلامية تأتى دائماً من قلب الشعوب المسلمة، أما القومية فترد دائماً من الخارج. من ثم فالشعوب المسلمة لم يحدث أن كانت لديها "قابلية" للنزعة القومية. فهل هذا يدعو للضيق؟»

(على عزت بيجوفتش، *The Islamic Declaration*)

كانت الجاليات الألبانية والبوسنية فى العالم العربى، وخاصة فى العصور الحديثة، قد تأثرت وأثرت فى الوقت نفسه على تاريخ الحياة الثقافية فى المغرب العربى، وخاصة فى الجزائر وتونس، وعلى الحياة فى مصر وسوريا ولبنان. وفى الوقت نفسه، كان أعضاء هذه الجاليات عناصر نقل متواصل لحضارة الشرق الأوسط ولغته وآدابه الى قلب البلقان. فكانت التيارات الإسلامية ومدارس التصوف وجهود العرب لتحقيق الاستقلال عن الأتراك أو عن الغرب تتردد أصداؤها فى المدن والقرى والقلاع الإسلامية بشبه جزيرة البلقان. ولغات البلقان نفسها، وخاصة الألبانية، تمثل هذه الظاهرة.

ويمكن ملاحظة التأثير الخارجى على البلقان فى عصر سابق، وخاصة تأثير مصر وآسيا الوسطى، فيما يعرف اليوم باسم مقدونيا اليونانية فى مدن وبلدان من قبيل ينيجه ڤاردار ولاريسا وسالونيكا وسيريس وكاڤالا وأرتا. وكانت أولى هذه التأثيرات الثقافية فى ينيجه ڤاردار تتمثل فى دائرة صغيرة من المثقفين وخاصة بين النخبة المتعلمة. وتتضح فيه الطريقة التى نشر بها المتصوفة التأثيرات المصرية والفارسية داخل مقدونيا. وقد أشار مايكل كيل(١) الى أن هذه المدينة المقدونية ذات الموقع المتميز كانت تركية فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر وكان يحيط بها خليط من السكان الأتراك والمسيحيين والبلغار. وكانت مركزاً حضارياً إسلامياً مهماً يشتهر بصفوة من الأدباء المستنيرين. وكان ثلاثة من

أعضاء هذه الصفوة -الشيخ عبدالله الإلهي والشيخ شمس الدين البخارى والشاعر المتصوف أصولي- يمثلون رمزاً للعلاقة التي لا تنفصم بين مدينتهم ينيجه واسطنبول ومصر وفارس في ذلك الوقت.

ولد الشيخ عبدالله بالأناضول، إلا أنه قضى أولى سنوات شبابه بسمرقند حيث انضم للطريقة الصوفية النقشبندية. ثم انتقل الى اسطنبول حيث أصبح معلماً بمدرسة ملا زيرك. وكان داعية نشطاً للطريقة النقشبندية بدعم من الشيخ شمس الدين البخارى الذى كان أصلاً من بخارى بآسيا الوسطى. وكان الرجلان قد التقيا بسمرقند. وكان صيت الشيخ عبدالله الإلهي وإخلاصه للطريقة النقشبندية سبباً في كسبه قدراً من التأييد بين مواطني التجمعات الحضرية التركية المترامية بالبلقان. وحين وافته المنية في عام ١٤٩١، نشأت جماعات ممن كانوا يتبعون تعاليمه بمقدونيا وما راءها حتى صوفيا. والى الشمال، وجدت هذه الجماعات في اسكوبيه وفي بيتولي التي تعد ملتقى دروب البلقان ومركزاً رئيسياً للاتصال في أراضي ألبانيا. يقول دوكاجين زاده بك: «كل الطرق تؤدى الى موناستير [بيتولي]». وتشكل موناستير كورتشا وموناستير إلباسان وموناستير ديبرا حلقة الوصل التي تربط بين جنوب البانيا ووسطها وشمالها.

وفي ذلك العصر، ولد الشاعر المتصوف أصولي بمدينة ينيجه ڤاردار. وانتقل الى مصر التي كانت في ذلك الوقت قد أضحت مركزاً للعديد من الطرق الصوفية.

وكما سبق أن رأينا، كان لقنصوه الغورى، آخر حاكم مملوكي جركسي، علاقات تجارية ودبلوماسية بمراكز تجارة توابل الشرق وبراجوسا وتجارها الذين كان أسطولهم يصد البرتغاليين وكانت لهم صلات وثيقة ببعض الطرق الصوفية التي كانت قلة منها أقرب الى الهرطقة. وعلا شأن الطرق الصوفية في عهده حسبما ورد لدى محمد بن أحمد بن إياس في وصفه للأحداث التي سبقت الغزو العثماني لمصر في عام ١٥١٦.(٢)

يقول ابن إياس إنه كان يؤمن بالدراويش والأولياء إيماناً كبيراً.(٣) والأهم من ذلك أنه كان يميل للنسيمية ومعتقداتها وأن ميله هذا قد زاد بحبه للأغراب وخاصة أهل فارس والقوقاز والمتصوفة الذين ينتمون الى تلك المناطق. وقد ألقى ماسينيون الضوء على هذه

النقطة: «كانت فرقة الحروفية التركمانية التى تعرضت للمطاردة من التيموريين والعثمانيين ومماليك مصر قد عاشت بين أتراك مصر والأناضول بفضل شعر نسيمى الذى أعجب السلطان قنصوه الغورى.»(٤)

ولم تكن طلاوة شعر نسيمى (توفى ٨٠٧هـ/ ١٤٠٤م) وهو أحد أتباع المعلم والمفكر الغنوصى فضل الله الأستراباذى، بما فيه من تأملات شعرية فى الذات الإلهية فى هيئة مادية وسمات بشرية، هى وحدها التى كانت فى بعض جوانبها أقرب الى المؤسس منها الى نسيمى تلميذه الأول، بل أيضاً الصور الصوفية القرآنية المعقدة. ويمكن ملاحظة التصوف السحرى والتأملى فى التعاليم السرية لأوائل دراويش الخلوتية وأدبائها ممن جاءوا الى مصر فى عهد قنصوه الغورى، وخاصة شمس الدين محمد دميرداش وشاهين الخلوتى وإبراهيم بن محمد جلشَنى. وقد انضم أصولى لطريقته وظل بالقاهرة الى أن توفى أستاذه فى عام ٩٢٥هـ (١٥٢٨م) حيث عاد الى مقدونيا وتوفى بها فقيراً فى عام ١٥٣٨م. ويحاكى أصولى أسلوب نسيمى فى شعره الذى يتميز بمضمونه الحروفى، ويبدو أن الشاعر قد درسه واستوعبه فى القاهرة وليس من خلال أى تعليم قائم على البكتاشية التى قدر لها أن تصبح مستودعاً للحروفية، بل عن طريق الجلشَنية التى لم تكن إلا إحدى الطرق الفرعية التى تقبلت تأملات فضل الله وكانت تعتبر نشرها سراً فرضاً عليها. ولم تؤد وفاة أصولى الى قطع الصلة بين القاهرة ومقدونيا، فقد ذهب سيناجاق من ينيتشة ڤاردار الى القاهرة فيما بعد فى القرن السادس عشر وانضم الى طريقة إبراهيم جلشنى. ثم حج الى مكة وظل يرتحل لمدة طويلة بالجزيرة العربية وفارس قبل أن يعود الى تراس. وكان يتقن العربية والفارسية والتركية.

الألبان والبشناق فى الجزائر وتونس

فى الوقت الذى أقر فيه العثمانيون حكمهم فى مصر، قام ثلاثة مغامرين مشرقيين من جزيرة لسبوس بترسيخ نفوذهم على ساحل البربر. ومنهم عروج الذى يقول إيڤر G. Yver فى مقاله عنه بدائرة المعارف الإسلامية إنه ابن بحار تركى أو قاطع طريق يونانى أو ألبانى؛ وقد وجد الحظوة فى البداية عند أحد الأمراء المصريين بعد وقوعه أسيراً فى يد فرسان

القديس يوحنا برودس وهروبه من المقصلة.(٥) وفي مطلع القرن السادس عشر، صحبه شقيقاه إسحق وخيرالدين الى مدينة تونس بوازع ديني قوى لجهاد يقوم على فرض دولة إسلامية على إمارات بربرية ضعيفة بغرب المتوسط. وكانت لعروج طموحات كبيرة. فكان يتطلع لتحقيق السطوة السياسية لأخويه بوسط المغرب حتى تلمسان. وقد دفعه التهديد الأسباني لتحقيق هدفه، ولو أن الموت على يد حملة جردها من أصبح فيما بعد تشارلز الخامس قد وضع حداً لطموحاته هو وأخيه إسحق. وحل خير الدين بالجزائر محله وقرر العمل على حماية السلطان سليم. وأصبحت الجزائر إقليماً حدودياً عثمانياً وأرسل السلطان ألفين من جنود الانكشارية وأربعة آلاف من الجنود المشرقيين انضموا الى الحامية الجزائرية. وقد شكل هؤلاء الجنود الانكشارية صلب المقاومة ضد الغزاة الأسبان ورأس حربة للفتوحات التركية في عمق المغرب. وشكلت قوات الانكشارية حامية ضمت الأتراك والألبان والبشناق بالإضافة لقطاع الطرق في هذه المنطقة من شمال أفريقيا. ومن المرجح أن الألفى رجل الأوائل كانوا في معظمهم من نسل نصارى البلقان كانوا قد أخذوا من ديارهم باعتبارهم "دَوشرمة". أما المجندون الآخرون الذين كانوا يفوقونهم عدداً فربما كانوا من فلاحي الأناضول المعدمين. وكانت قوات الانكشارية من أصول مختلطة، وأضيفت اليهم أعداد من قطاع الطرق النصارى.

والحقيقة أن شمال أفريقيا اجتذب أعداداً كبيرة من أهل المشرق ومن العاطلين من الروملليين وأهل الأناضول، بعضهم من الفلاحين والبعض الآخر من قطاع الطرق، شكلوا في مجموعهم طائفة لا تختلف عن الصقالبة (السلاف) كمفهوم عرقي حدده العرب في العصور الوسطى بالأندلس وغيرها.

ويشير بينيون J. Pignon الى أن الراهب الأسباني دييجو دى هايدو Diego de Haëdo، وهو عبد عاش بالجزائر في القرن السادس عشر، قد لاحظ كثرة أعداد الأتراك الذين كانوا يدخلون مناطق البربر سعياً الى الثروات كما فعل الأسبان في بيرو. ويبين بدوره أنهم هجروا أكواخهم وزراعتهم وتدفقوا على مناطق البربر لتحسين أحوالهم، إذ كان يمكنهم أن ينشئوا أسرة بالزواج من نساء البربر ويروا أبناءهم يخلفونهم في الفرقة. ويقول إنه كان

هناك دائماً من يظل فى موانئ المورة أو على سواحل بحر إيجة وأداليا وقبرص والقاهرة فى انتظار سفينة تحمله الى بلاد البربر.

ومع ذلك، فإن أتراك المشرق لم يكونوا وحدهم الذين يقدرون هذه الفرص. فقد كان إغراء الانضمام لقوات الانكشارية كبيراً بالنسبة للعدد الكبير من قطاع الطرق المقيمين بتونس؛ وكان الأسرى من الشباب يعتنقون الإسلام فى طفولتهم يأساً من شراء حريتهم أو تضطرهم الظروف للتخلى عن دينهم، بل إن من المغامرين من كانوا يتخلون عن دينهم فى سبيل العيش. وكانت أعداد قطاع الطرق فى صفوف الانكشارية كبيرة للغاية، وكان معظمهم من سواحل إيطاليا وبروڤنس، وكانوا أنشط العناصر بحق. ففى عام ١٦٨٢، إبان الصراع بين تونس والجزائر، كان اثنا عشر من مجموع الثلاثة عشر قائداً الذين اختارهم الديوان لضمان إحكام الحراسة وحسن قيادة القوات من قطاع الطرق بما فى ذلك القائد العام (Jean Pignon, *Les Cahiers de Tunisie* , 15, Tunis, 1956, p. 307).

وبعد عام ١٥٦٨، أصدر محمد باشا فرماناً يسمح للانكشارية بالإبحار مع سفن القرصنة وللبحارة المشرقيين وقطاع الطرق بالانضمام للفرقة. وكان تنظيم هذه الفرقة يتبع نمط تصاعد الرتب على غرار مثيلتها بتونس.(٦) ففى أدنى السلم كان هناك الـ"يولداش" (الفرد المجند)، يليه الـ "أدابوش" (رقيب)، ثم "بلوك باشى (ضابط)، وفى القمة كانت رتبة "أقا" (القائد). وكان الانكشارية يتزوجون من نساء المنطقة، وأصبح نسلهم (القول اوغلو) أحد عناصر السكان واحتفظوا بروابطهم الأسرية والقبلية بأسلافهم فى الأناضول أو البوسنة أو ألبانيا أو البلقان، وظلوا كذلك حتى اليوم بالمدن الكبرى بكل من الجزائر وتونس.(٧) ومما يذكر أن نسل التجار والباشوات ورجال الدين كان أيضاً ضمن هذه الطائفة الصغيرة.

ظلت الجزائر واحدة من مدن شمال أفريقيا الرئيسة من حيث عدد مسلمى البلقان الذين يعيشون بها، خاصة فى حى بنى مزرنة الخاص بالبربر، جنباً الى جنب مع الأسبان والقطلان والمالطيين والسردينيين والأوربيين. وكان قلب الجزائر الروحى بالنسبة لقوات الانكشارية هو المسجد الذى لايزال يعرف باسم "الجامع الجديد". بنى هذا الجامع فى عام

١٦٦٠ بموقع مدرسة بو عنان، وكان الجامع الحنفى الوحيد بمدينة الجزائر، وبنى خصيصاً للسكان غير المحليين بالمدينة، وهم الأتراك والقول اوغلو. وتخطيطه المتصالب يعكس تأثير المشرق العثمانى. وهو واحد من نماذج قليلة بالجزائر، ولو أن هناك مثله بتونس. وجامع صالح بك بمدينة عنابة الجزائرية الذى بنى فى القرن الثامن عشر تتوجه مئذنة رفيعة على الطراز السالونيكى، وهو فريد من نوعه بأفريقيا باستثناء مصر وليبيا، ولدواخله أهمية كبيرة بما تحويه من زخارف حول محرابه بأسلوب التكسية الزخرفية والنباتية العثمانية الذى نراه بقصور مدينة الجزائر أيضاً.

وهناك بعض من الانكشارية ذوى الأصول البلقانية أسماؤهم مدرجة بدفاتر الرواتب المحفوظة بقسم الوثائق التركية بالمكتبة الوطنية بالجزائر.(٨) وقد دونت فى عام ١٧٠٢ فى عهد داى مصطفى بيد حاجى مصطفى دائى، وتضم أسماء الأعضاء العاملين أو السابقين تحت عنوان « دراويش السلطان حاجى حاجى بكتاش الولى، قدسه الله ونور قبره الى يوم الدين» . وقد أدرجت أسماء الانكشارية تبعاً لرتبهم، ويدرجون فى بعض الحالات ضمن الوحدات الأربعمئة أو أكثر (وتسمى "أجاق") حسب أصولهم القومية ووظائفهم. وكل الثكنات الرئيسة مدرجة؛ وكان سكانها مختلطين عرقياً، ولو أن قلة من مسلمى البلقان قد أدرجوا معهم:

« ثكنات بابا عزون: رقم ١، شعبان الأرناؤوطى، شعبان الألبانى. ثكنات صالح باشا: رقم ٢٣، ولى دده. وهو "مربوت" وكان فى المقام الأول كبير الطهاة بتكية برا المولوية، ثم أصبح ساقياً فى عام ٩٣٦/ ٢٩-١٥٣٠ . وذهب فيما بعد الى الجزائر وتوفى سنة ٩٥٥/ ١٥٤٨ . وهناك زاوية مهداة لولى دده بقرية جويلديوك (حى تاوشيانلى بالقرب من غالب أوغلى) .

رقم ٢٤، قلاباق، انكشارى من قلاباقا، إحدى مدن تيسالى بشمال تريكالا. الثكنات القديمة: رقم ٣، أرناغودلر الألبانى.

رقم ٤ ، استنكولى، رجل من كوس أو تانكو.

رقم ٢٣ : قازداغلى، من منطقة جبل إيدة بمنطقة طروادة».

وإذا كان الانكشارية الألبان بمدينة الجزائر كما في غيرها يمثلون عنصراً مثيراً القلاقل بين الأهالى، وقاموا في القرن الثامن عشر بانقلاب فاشل فى عهد حكم بابا محمد تورتو،(٩) فقد لعبوا فى القرن السادس عشر دوراً إيجابياً فى مقاومة الأسبان وفى إدارة المدينة. وحصلوا بالتعاون مع المراكشيين والأتراك والصرب على موطئ قدم بمنطقة الجبل الأسود ودام وجودهم به عدة قرون.

وفى القرن السادس عشر، كان هناك باى (بايلرباى) أو اثنان بمدينة الجزائر من أصل ألباني. ومن المعروف أن الملك فيليب الثانى حين كان فى انجلترا فى عام ١٥٥٧ لزيارة ميرى تيودور، كتب رسائل "للرئيس دراجوت" وللقائد مصطفى الأرناؤوطى لدى سماعه أخبار وفاة محمد باشا، أغا الانكشارية. وتم اختيار مصطفى هذا لخلافته. وفى عهد حسن البندقى Hasan-Veneziano (١٥٧٧-١٥٨٠) الذى شن عدة غارات مدمرة على سواحل أسبانيا، وقع سرفانتيس أسيراً فى يد "رئيس مامى أرناؤوط" الذى يصفه مؤلف دون كيخوته بانه طويل ولكنه نحيف وشاحب، وله لحية شهباء ولو أنها خفيفة، وعينان حمراوان، وهو رجل يجمع بين القسوة والشجاعة ويتمتع بطاقة لا حدود لها.

وبعد عقد من السنين، توفى على باشا، رابع البايات بعد خير الدين. وكان فى عام ١٥٦٩ قد انتهز فرصة ثورة الموريسك بالأندلس واستولى على تونس من يد الأسبان. ومع أن الاستيلاء عليها لأول مرة لم يدم طويلاً، فقد كان حاسماً على المدى البعيد، ففى عام ١٥٧٤، استولى على باشا على تونس للمرة الثانية بالتحالف مع لاجوليتا، ووضع بذلك حداً للسيطرة والنفوذ الأسبانيين. وكان هذا الرجل العظيم مسئولاً عن مشروعات بناء كبرى بمدينة الجزائر، منها توسيع ميناثها، وكان يتطلع لحفر قناة بين البحرين المتوسط والأحمر بغرض توسيع النفوذ البحرى العثمانى فى الشرق. وبالنسبة للبلقان تحديداً، كان هو الذى أنشأ قاعدة للقرصنة بشبه جزيرة ألجينى أكثر من أى حاكم شمال أفريقى آخر، وهى تقع حالياً بأقصى نقطة بجنوب شرق الجبل الأسود. وكانت هذه البلدة تتعرض لهجمات عربية منذ القرن الثامن وخضعت لسيطرتهم لمدة قرنين ثم انتقلت بعد ذلك لسيطرة السلاف. وفى عام ١٥٧١، استولى عليها على باشا، حليف سليم الثانى، إبان

حرب الأخير على البندقية. وظل الميناء حتى عام ١٨٧٨ ملاذاً للقراصنة الذين مدوا نفوذهم الى حدود منطقة بار ورومية. وكانت بهذه المنطقة حامية من المغاربة والجزائريين والألبان والأتراك.

وتحولت ألجيني فيما بعد الى مرفأ مهم لاستقبال الرقيق من أفريقيا. وقد تزاوج بعضهم مع الألبان وأصبحوا عنصراً رئيساً بالبلدة، ولايزال عدد محدود من نسلهم يعيشون بها. واستمرت تجارة الرقيق تحت علم الجبل الأسود حتى عام ١٩١٤، وسجلت أسماء عدد من قباطنة البحر ممن كانوا يجلبون العبيد من طرابلس وغيرها من سواحل الشمال الأفريقي. وبعض هؤلاء العبيد الذين يطلق عليهم اسم "عرب" كانوا من منطقة باجيرمي بالقرب من بحيرة تشاد. وكانوا يتحدثون العربية ويحتفظون ببعض الألفاظ السودانية.

يقول ألكسندر لوباشيتش الذى قام بدراسة مفصلة عن نسل العبيد المحررين بمنطقة ألجيني:

«كان السود فى ألجيني ولايزالون على دين الإسلام. ونساؤهم لايزلن يغطين وجوههن ويرفضن التخلى عن هذه العادة. وطبقاً للمعلومات التى تلقيتها من ألبان ألجيني، فإن بعضاً من عادات السود فى ألجيني إما من أصل عربى أو أفريقى، فهم ليسوا ألباناً. فهم لا يسمحون مثلاً بترك سروال بجوار المخدع وإلا فإن صاحبه تأتيه الأحلام فى نومه. وقد عرفت بهذه العادة من ريزو براشنيه الذى ورثها بدوره عن أبيه ولا يزال يتبعها. وسمع من أبيه أيضاً أنه إذا أراد أن يؤذى أحداً فلابد أن يتراءى لهذا الشخص فى منامه. وإذا تراءى شخص لآخر فى المنام، فليس على النائم إلا أن يقلب الوسادة فيتراءى هو نفسه للآخر ويتخلص من القلق. ولايزال منهم من يتذكر أن السود المجلوبين الى ألجيني كانت على وجوههم ندب تدل على انتماءاتهم القبلية. فالندبتان تدلان على أن صاحبهما من سكان البلدة، بينما ترمز الندبة الواحدة الى قوم يعيشون خارج البلاد. ومن المعروف أن عبدالله براشنيه كانت على وجهه ندبتان وعلى وجه محمد شورلا ندبة واحدة. أما من لم تكن على وجوههم ندب فكانوا أدنى مكانة» .(١٠)

ولم تخلُ ألجينى من بعض أشكال الحياة الفكرية والثقافية. وقد استمر ذلك حتى أواخر العصر العثمانى (وكذلك بمنطقة ستارى بار المجاورة). وكانت هذه المنطقة لفترة من الزمان تعتبر منفى للزعيم المسيحانى اليهودى شابيتاى زيڤى (١٦٢٦-١٦٧٦):

«على الرغم من أن أتباع شابيتاى كانوا لايزالون يحتفظون بنفوذهم فى البلقان وتركيا الآسيوية، فقد تم إبعادهم تدريجياً ولو أنهم فى الحقيقة لم يكفُّروا. وكان الخط الفاصل بين المرتدين ومن ظلوا على يهوديتهم غير واضح فى بعض الأحيان، ولو أن الأخيرين كانوا يتميزون بالتدين والزهد الشديد. وكانت لشابيتاى زيڤى نفسه الذى كان ذا حظوة عند السلطان علاقات ببعض زهاد المسلمين فى الطرق الصوفية. وساعدت الرسائل المتبادلة بين طائفته وأتباع دينه بشمال أفريقيا وإيطاليا وغيرهما على نشر الفكر اللاهوتى الجديد وعلى إيجاد روح طائفية تزداد حدة. وحين قام بعض اليهود والمسلمين بكشف ريائه ودوره المزدوج، تم اعتقال شابيتاى زيڤى بالقسطنطينية فى أغسطس ١٦٧٢. وقد تردد الصدر الأعظم بين إعدامه ونفيه، ولكنه فى نهاية الأمر قرر نفيه فى يناير ١٦٧٣ الى دولسينيو بألبانيا التى أطلق عليها أتباعه اسم "ألكوم" تبعاً لسفر الأمثال (٣٠: ٣١). وعلى الرغم من ترك بعض الحرية له، فقد اختفى عن الأنظار، ولو أن بعضاً من كبار أتباعه واصلوا آداء فريضة الحج متخفين فى هيئة المسلمين على ما يبدو».(١١)

وكانت هذه البلدة مسقط رأس حافظ على ألكيناكو (١٨٣٥-١٩١٣) وهو مؤلف معجم تركى ألبانى / ألبانى تركى ضخم بالخط العربى (١٨٩٧)، وناظم "مولود" (وهى قصيدة فى مدح النبى) نشرت باسطنبول حوالى عام ١٨٧٨. وتضم مكتبة كومبيتارى Biblioteka Kombetare بتيرانا نسخة من كتاب عربى بعنوان **جلاء القلوب** لإسحق بن حسن الزجانى نسخت فى عام ١٢٢٤ / ١٨٠٨ بألجينى.

وعلى الرغم من دمار ألجينى نتيجة لزلزال مدمر واضمحلالها ثقافياً، فإنها تعد مثالاً جيداً -بيوغسلافيا على الأقل- لمنطقة ظلت تحتفظ بصلات ربطت البلقان باسطنبول ومدن ساحل شمال أفريقيا لمدة طويلة. ومع أن الألبان ظلوا يعتبرونها جزءاً لا يتجزأ من

بلادهم لمدة طويلة، فقد أوحت البلدة لواحد من أدبائها على الأقل بروح دفاعية قوية. فقد قام الشاعر المتغزل فيليب شيروكا (١٨٥٩-١٩٣٥، وكان يتخلص باسم جيجيه بوستريبا) الذى قضى جل سنوات حياته النشطة فى المنفى، أولاً بمصر ثم بلبنان حيث عمل مهندساً بالسكك الحديدية، بنظم مجموعة قصائد عنوانها بالإيطالية هو All' Albania all' armi (الى السلاح يا ألبانيا) يمتدح فيها الكفاح دفاعاً عن ألجينى ضد العدوان الذى تعرضت له من جانب الجبل الأسود فى عام ١٨٨٠. من ثم، لم تكن البلدة مجرد وكر لقراصنة الشمال الأفريقى.

الألبان فى مصر

كانت مصر أهم بلد مسلم بعد تركيا فى صلاتها الطويلة والوثيقة بالألبان. وكان هذا أمراً طبيعياً؛ فكان مؤسس مصر الحديثة، محمد على،(١٢) فخوراً باصوله الأرناؤوطية. وكان قد وصل الى مصر كضابط شاب بالكتيبة الألبانية فى الحملة التركية. وكان يتطلع بحنين الى بلدته قولة بمقدونيا، ويقال إنه علق فى لقائه بالاسكندرية مع باركر أحد قناصل بريطانيا السابقين فى مصر فى نوفمبر ١٨٢٦ قائلاً:(١٣)

«ولدت بقرية بألبانيا وكان لأبى عشرة أبناء غيرى توفوا عن آخرهم؛ ولكنهم حين كانوا لايزالون على قيد الحياة لم يكن أحد منهم يعارضنى. ومع أنى رحلت عن الجبال التى نشأت فيها فى صدر شبابى، فإن أهل بلدتى لم يكونوا يتخذون أى إجراء يخص البلدة إلا بعد أخذ رأيى. وقد جئت الى هذه البلاد مغامراً يلفه الغموض، وحين كنت مجرد بكباشى، حدث ذات مرة أن أراد القائد أن يعطى لكل من البكباشية خيمة خاصة. وكانوا جميعاً أقدم منى وكانت لهم الأفضلية علىّ بطبيعة الحال؛ إلا أن القائد قال: "انتظروا جميعاً؛ هذا الشاب المسمى محمد على سيتقدمكم". وقد تقدمت عليهم؛ وأخذت أرتقى شيئاً فشيئاً كما أراد الله لى، وها أنا ذا».

وينظر الألبان لما فعله محمد على بكل فخر. تقول م. إديث دورهام فى كتابها *The Burden of the Balkans* (عبء البلقان، لندن، ١٩٠٥، ص٤٤):

«رأى مصطفى باشا بوشتلي والى سكودرا وأكبر حاكم بشمال ألبانيا أن الفرصة سانحة لتوجيه ضربته إذ كان غيره يُعترف لهم بالاستقلال. وكانت قوة ألبانيا فى ذلك الوقت كبيرة. وكان محمد على، وهو ألبانى، قد جعل من نفسه حاكماً على مصر وأخذ يهدد كل يوم بالمزيد من تقليص نفوذ السلطان. ويقال إنه كان يشجع بوشتلى على العصيان ويمده بالمال».

وفى صفحة ٧٧، تعلق المؤلفة على أحد الألبان الذى كان يبغض الانجليز جميعاً لأنه «كان يعرف كل شئ عنهم بعد أن قضى عشر سنوات في مصر. ولولا النفوذ الانجليزى لكان محمد على قد فرض سيطرته على الامبراطورية التركية ولكان كل شئ قد أصبح ألبانياً».

كان هذا عهداً تولى فيه الألبان والبوشناق قيادة حاميات بمناطق وادى النيل، كما(١٤) كانت غالبية القوات الألبانية من الأميين الأجلاف وكانوا مكروهين فى أغلب الأحيان. إلا أن الأسرة التى أسسها محمد على وما كانت تكنه من عطف على الألبان وما لقيته بينهم من تقدير وما منحته لهم من مأوى فى منفاهم بعيداً عن السيطرة العثمانية وعن اضطهاد جيرانهم اليونانيين أو عن بؤس الفقر بالبلقان، كان معناه أن الاسكندرية والقاهرة وبنى سويف وغيرها من مدن مصر كانت ملاذاً للألبان ممن كونوا تنظيمات وأصدروا صحفاً، وفوق هذا وذاك نظموا أشعاراً ودونوا أعمالاً تضم بعضاً من كلاسيكيات الأدب الألبانى. وفى الأزهر والتكيتين البكتاشيتين بالقاهرة، قصر العينى وكايجوسز عبدالله المغاورى، وجد الألبان ومعاصروهم من البلقان حافزاً فنياً وأدبياً كانت له أصداء فى الدوائر الألبانية والمصرية بالقاهرة وبمدن ألبانيا القريبة والبعيدة وفى كوسوفا ومقدونيا.

ومن أبرز الشخصيات الأدبية فى الأدب الألبانى الحديث مثلاً تيمى ميتكو (توفى ١٨٩٠) الذى نشر دواوين الأغانى والحكايات والأمثال الشعبية الألبانية فى كتابه *Bleta Shyqpëtare* (النحلة الألبانية)، وسبيرو دينه (توفى ١٩٢٢) فى كتابه بعنوان *Valët e detit* (موج البحر)، وأندون زاكو تشايوبى (١٨٦٦ - ١٩٣٠) فى كتابه *Baba Tomorri* (القاهرة، ١٩٠٢) ومسرحيته عن اسكندر بك. ومع أنهم قضوا كثيراً من سنوات حياتهم

بمصر، فقد كانت النزعة القومية عندهم قوية ولم يتأثروا كثيراً بمنهج الحياة الإسلامية من حولهم. كل ماهنالك أن حياة الريف في مصر كانت تؤدى بهم الى الانغماس فى التقاليد الشعبية التى كانوا يرون أنها تحفظ روح شعبهم. ومما لا شك فيه أن الألبان فى مصر تأثروا بالمسرح المصرى، إلا أن تأثرهم كان أكبر بالعناصر التى لم تكن مشربة بالمشاعر الدينية. وقد أصبح الأدباء المتأخرون شخصيات بارزة بين الجالية الألبانية بالقاهرة. فعلا نجم ميلو دوكى (توفى ١٩٣٣) بسبب منصبه كرئيس لرابطة "الإخوة" Villazëria القومية وبصحفه الألبانية (العهد، ١٩٠٠ وقد عرفت فى مصر باسم "الأحاديث"، ١٩٢٥). كما كتب بعض المسرحيات منها *E Thëna* (الوعد، ١٩٢٢)؛ "ابن البك" (١٩٢٣)؛ ورواية بعنوان *Midis dy grash* (بين امرأتين، ١٩٢٣). أما فى العهود اللاحقة فكانت القضايا القومية العربية كفلسطين والجزائر هى التى كانت مصدر إلهام بالنسبة للأدباء الألبان المصريين.

ومع ذلك، فديوان تشايوبى (*Vepra* , Prishtinë, 1970) يفصح عن معتقداته الدينية بدرجة أكبر من المتوقع. ففى قصيدة **بابا توموری** (القاهرة، ١٩٠٢)، نجده يعبر كما هو متوقع عن مشاعره القومية المتأججة. كما تتضح أفكاره عن التسامح الدينى بنفس الدرجة. ومن ناحية أخرى، فإن هذا يدل على ما كان لقصيدة تعيم فراشيرى القومية من تأثير. بل إن تشايوبى يبدى فى أشعاره نفس القدر من الاحترام للأديان الأخرى كسلفه العظيم، ولو أنه يتخذ فى هذه الحالة منطلقاً سنّياً فى إطار الإسلام. ويأسى لقدر الألبان فى تمزقهم بين اليونانيين والأتراك (وما بينهما من اختلاف فى الديانة). ومن ناحية أخرى، فالمسلمون والمسيحيون يؤمنون بإله واحد (*Te krishrër'e myslimanë gjithë një perëndi kanë*)، وتجمع بينهم الأخوة (*jemi vëllëzër të tërë*). ومع أنه على المذهب السنى، فهو يخاطب وجهاً واحداً للإنسان، سواء كان مسلماً أو مسيحياً، باعتباره من خلق إله واحد مشترك، وهو ما ينم عن توارث الرمزية والمعجم الشعرى الذى يستقيه البكتاشية من الحروفية ومن التأثير الطاغى لأشعار نسيمى (ولد من أديم الأرض، من نسل آدم كما ورد فى كل من الإنجيل والقرآن، فإنما يقول له كن فيكون).

ولا سبيل لإنكار ما للأزهر من تأثير على صوغ أعمال أدباء البلقان فى منفاهم. ولم يكن هذا التأثير قاصراً على مسلمى البلقان من الألبان المقيمين بمصر؛ فقد كان البوشناق

يكرسون طاقاتهم لأمور ذات سمة إسلامية واضحة. ومن الشخصيات المتأخرة نسبياً هناك محمد هانجيتش (واسمه العربي هو محمد بن محمد صالح الخانجي البوسنوي) الذي جاور بالأزهر مدة طويلة. وقد ولد بسرايڤو وتوفي بالبوسنة في عام ١٩٤٥، وكان واحداً من عدد كبير من علماء البوشناق الذين كانوا يقيمون بالقاهرة. ولمعجمه في تراجم علماء البوشناق وشعرائهم وعنوانه **الجوهر الأسنى في تراجم علماء وشعراء البوسنة** قيمة كبيرة في مصر (حيث نشر بالعربية بالقاهرة في عام ١٣٤٩/١٩٣٣). ويضاف اليه شرحه لرسالة **حياة الأنبياء** للبيهقي ولكتاب **الكلم الطيب** لابن تيمية. وهذه سمة للتراث العلمي التقليدي العريض للبوسنة والذي كان يشمل مجالات أخرى مختلفة من النشاط الأدبي.

ومن أعمال رواد الأدباء الألبان في ذلك العهد، يبدو أن أعمال محمود كيتشيكو (١٧٨٤–١٨٤٤) تمثل تأثير الأزهر في أجلى صوره. وكان قد وفد الى الأزهر من كونيسبول بهدف محدد وهو تلقي تعليم ديني، واستمر كمعلم للدين منذ عودته الى بلاده وحتى وافته المنية. وكان لدراسته للعربية وآدابها تأثير عميق على اختياره لمجال الشعر، أو في ترجمته المباشرة للبردة، ثم في قصائده الأخرى وخاصة **يوسف وزليخا** (٢٤٣٠ بيتاً) التي نظمها على ضوء ما ورد بالقرآن وقصيدة أرواح (٨٥٦ بيتاً) المستوحاة من **ألف ليلة وليلة** (ولو أنها لا تجد مكاناً لها في طبعة مهدي) وتعرف بالألبانية بعنوانها **أرواحيه** *Ervehija* (١٥) وقد نظمت حوالي عام ١٨٢٠. وقد تحولت الى مسرحية على يد الأديب أحمد تشيريزي الكوسوفي، وتتناول عدداً من الحكايات وقصص الحب الألبانية عن زوجة مخلصة تنفصل عن زوجها وتظل على وفائها في مواجهة ما تتعرض له من ظلم وعنت.

الألبان وتكيتا البكتاشية بالقاهرة

كانت تكيتا البكتاشية بالقاهرة من معالم القاهرة ذات يوم، وكانتا أهم مركزين لهذه الطريقة الصوفية في العالم العربي. كما كانتا ملتقى لأهل العلم والشعراء المبرزين. فلعبتا دور ملتقى الصفوة الأدبية التي عرفتها تكيتا بغداد وكربلاء من قبل. وعلى خلاف تكية كربلاء، كانت تكيتا قصر العيني وكايجوسز عبدالله المغاوري(١٦) بالقاهرة بؤرتين للحياة

المحلية فى عدة نواح. فكان الشيخ عبدالله المغاورى واحداً من أشهر أولياء عصر المماليك، وكان ذا مكانة دينية رفيعة بين المتدينين فى مصر ممن لم يجدوا سبباً للانضمام للبكتاشية بصورة رسمية. كما أن المنطقة المجاورة لتكية قصر العينى كانت حياً حكومياً حصيناً فى عهد المماليك، ثم أصبحت له شهرة كبيرة فى عهد محمد على وخلفائه. وليس ثم دليل حاسم يؤيد انضمامه الشخصى لهذه الطريقة بعينها، ولو أن هناك من يزعم ذلك وقد يكون حقيقة. والثابت أن المنطقة المحيطة بتكية قصر العينى كانت مركز تجمع الألبان والأتراك والفرس بالعاصمة المصرية، وأن بعضاً منهم يمكن وصفهم "بالتشيع". وتشير الكلمة بما لايدع مجالاً للشك للمعتقدات البكتاشية أو للولاء الذى كان البعض يكنه لذكرى حاجى بكتاش ولى، وخاصة بين فرق الانكشارية.

وفى عهد محمد على، شكل الألبان كياناً متميزاً داخل جيشه كما هو متوقع. وكان الألبان مرتزقة منذ النصف الثانى من القرن السابع عشر على الأقل، وكانوا فى بعض الأحيان يشكلون عنصر توازن فى مقابل الانكشارية الذين لم يكن يمكن الوثوق بهم (وكانوا يشكلون عنصراً منهم أيضاً). وكانوا مختلطين قبلياً، ولو أن كلاً منهم كان يكن الولاء للقبيلة التى انحدر منها. ولم يكن منهم من يبدى حماساً دينياً ملحوظاً، ولو أنه من غير المعلوم ما إذا كان إحجامهم عن صوم رمضان (كما ورد لدى الجبرتى) يعزى للامبالاة أو لولاء بعضهم لشعائر البكتاشية التى كانت تتجاهل هذه الفرائض. وقرر محمد علي اختيار قصر العينى كأنسب مكان لمدرسته. كتب جيمس أوغسطين سان جون فى عام ١٨٣٤ قائلاً إنها بنيت "على الضفة اليمنى من قناة الروضة" و"تمثل أبرز سمات العاصمة". والى يمين المنشأة كان المبنى الذى ينتمى لطائفة الشيعة (ربما البكتاشية) والذى كان من قبل قصر مراد بك، وتحيط به غابة من أشجار الدلب".(١٧)

وقبل ذلك بفترة طويلة وفى أواخر العصور الوسطى، كانت المدينة تشتهر بمنشآتها الصوفية، وبعضها زوايا. ويصفها ابن بطوطة فى رحلته بأنها كانت تنتمى لمختلف طرق الدروشة "وأغلبهم من الفرس من أهل العلم والخبرة فى عقائد الصوفية".(١٨) وبعد وصف حياتهم الاجتماعية وعاداتهم فى الطعام يضيف قائلاً إن هؤلاء الرجال كانوا عزاباً وإن المتزوجين منهم كانت لهم زوايا مستقلة.

وفى نفس تلك الحقبة، كانت هناك مواقع أخرى داخل القاهرة وحولها يتم تفضيلها كمواضع للتأمل وإنشاء المبانى الصوفية، ومنها جبانات الأولياء.

يقول الدكتور توفيق الطويل فى كتابه التصوف فى مصر إبان العصر العثمانى (ص٦٧-٧٨) إن انتشار الزوايا على أرض مصر يساعد على تصوير وفرة المواضع المنعزلة التى كان يعرفها الصوفية فى العصر العثمانى. إلا أن الزوايا لم تكن الأماكن الوحيدة التى يتم اختيارها للاعتزال. وكان من بين الصوفية من كانوا يختارون زوايا بعينها يقيمون فيها مع مريديهم. وكان أمثال هؤلاء يقيمون فى كهوف يتعبدون ويقيمون الأذكار، وهى كهوف فسيحة ونظيفة. فكان كهف الشريف عبدالله المغاورى منحوتاً فى قلب الجبل وقد سويت أرضه.

قد أصبحت خلوة عبدالله المغاورى واحدة من أشهر الخلاوى، فكانت بالإضافة الى جامع محمد على وقلعته نقطة ارتكاز لبكتاشية مصر من الألبان والأتراك، وأحد معالم المدينة. ومع ذلك كان ساكن القبر فى الكهف يحظى بقدر كبير من الإجلال قبل أن تؤتمن الجالية الألبانية -التى تمتعت ببعض الامتيازات من قبل أسرة محمد على- على المكان، ولكنه وللأسف فقد مكانته للأبد بعد سقوط الملكية فى مصر.

يقول أحمد سرى بابا الذى يخصص فصلاً لحياة عبدالله المغاورى فى الرسالة الأحمدية إن الطريقة البكتاشية العلوية لم تكن معروفة فى مصر قبل زيارة الولى كايجوسز أبدال سلطان (قايغوساز) الذى يعرف "بسيدنا ومولانا عبدالله المغاورى" فى عام ٧٥١/١٣٨٨ فى عصر الملك الحجى صالح [بن شعبان، أحد سلاطين المماليك البحرية: ١٣٨١-١٣٩٠].

«كان سيدنا المشار اليه هو ابن أمير مدينة العلائية [أضاليا]. وكان اسمه الأصلى غيبى. وكان فى شبابه حين كان فى الثامنة عشر قوياً جداً ومعروفاً بين قومه بالفروسية والشجاعة. وكان ماهراً فى رمى السهام وضرب السيوف. وكان متبحراً فى العلوم الظاهرية والباطنية... وحين جاء الى مصر فى ذلك العام كان العوام يعرفون مكانته. فخرج المريدون اليه واجتمع عليه المحبون وجموع البشر ليقبلوا يديه المباركتين ويلتمسوا بركته ودعاءه المستجاب. وبعد أن أقام بالقاهرة حوالى خمس سنوات خرج

الى الحجاز فى سنة ٧٩٦ (١٣٩٣م). وزار المدينة المنورة والنجف وكربلاء ثم عاد الى مصر فى سنة ٧٩٩ (١٣٩٦م). وفى سنة ٨٠٦ (١٤٠٣م) بنيت له تكية قصر العينى التى لاتزال الى الآن بالمنطقة المجاورة للمستشفى الى الجنوب. فأقام بها وذاع صيته وبانت كراماته. وأخذ كثير من الناس العهد منه. وتوفى فى سنة ٨١٨ (١٤٤٤م) ودفن حسب وصيته بالغار الذى كان فى ذلك الوقت تكية الجلاليين. وتبعه الشيوخ الذين جاءوا من بعده فى هذه العادة. فدخل معظمهم نفس الغار اقتداء بشيخهم العظيم».(١٩)

وفى هذه المرحلة المبكرة من الوجود البكتاشى فى مصر (قبل الغزو العثمانى على الأرجح)، يلاحظ أن هناك مؤسساً كان موجوداً بالفعل وأن الطريقة كانت لها تكية بمدينة القاهرة وأنها كانت جزءاً من التصوف المصرى آنذاك. وعلى مستوى شعبى، كان مؤسسها المحلى يدخل بالفعل ضمن الأدب الشعبى ورصيد سير الأولياء، وليس أدل على ذلك من وجوده فى الملحمة الشعبية المملوكية التى تعرف بسيرة الظاهر بيبرس.(٢٠)

وكان وجود عبدالله المغاورى فى مواضع عديدة من متن هذه الملحمة بصورتها الراهنة ودوره الثانوى بين شخوصها يدل على أن المتن لم يدوَّن قبل عام ١٣٨٨، وربما بعده بكثير. كما أن هناك بضع إشارات للإسماعيلية و"للإخوة" المجاهدين المسلحين بسيوف خشبية سحرية على طريقة سارى سلتك وللملك صالح يذكر اسمه بحاكم مصر الحاج صالح. وقد تولى الأخير الحكم حين وصل أبوعبدالله المغاورى الى مصر. وقد يشير الاسم للسلطان الأيوبى الصالح أيوب (توفى ١٢٤٩). وكان للملك الصالح رفيق يسمى عثمان. وهذه التفاصيل توحى ببعض الإيحاءات العثمانية أو البكتاشية؛ ولانستطيع أن نسميها تأثيرات. وقد تكشف الدراسة الأكثر تعمقاً عن وجود تأثيرات قلندرية وبكتاشية أعمق. فتبين الفقرة التالية مثلاً كيف يضفى التدين الشعبى والتصوف معاً على الولى مكانة رفيعة فى الأوساط الشعبية، على الرغم من التنافس من جانب أولياء كبار آخرين:

نهض الملك الصالح وأخذ عثمان من يده ومضى به الى مكان بقرب البحر وأشار اليه بيده ثم نزل ووضع قدمه فيه. ونزل معه عثمان ووصل الماء حتى كواحلهم وظلوا

هكذا الى أن وصلوا الى الناحية الاخرى. فقال له الملك الصالح أغمض عينيك يا أخى عثمان. فأغمض عينيه وعد سبع خطوات فوجد نفسه فى بلاد لايعلمها إلا الله. فقال الملك الصالح "خلصنى أيها الناظر". فاقترب شخص منهما وألقى عليهما السلام وأشار الى عثمان فسقط مغشياً عليه [من الوجد] وكأنه خر صريعاً. وكان هذا هو سيدى عبدالله المغاورى. وكان قد نظر الى عثمان وألقى عليه نظرة مهيبة وقال للملك الصالح: "اذهب من هنا الى جزيرة المرشد الصوفى وأطعه فيما يأمرك به". فقال الملك: "سمعاً وطاعة". وقال المغاورى: "انطلق على بركة الله". وأشار الى عثمان فأفاق من وجده. فقال الملك الصالح: "اعطنى يدك لنعبر الى الشاطئ الأبعد". فقال عثمان: "دعنى واعبر أنت وحدك وأنا وراءك". وخاض كلاهما فى الماء الى أن بلغا الجزيرة التى دلهما عليها سيدى عبدالله المغاورى. وقابلا كبير الأولياء بها. فنظر الى عثمان نظرة كاملة وافية ثم قال للملك الصالح: "اعلم أن بيبرس فى جنوة ولابد أن تسعفه".

ومن الروايات والأوصاف التى يقدمها الرحالة كرواية أوليا چلبى (١٦٧١) والتى وردت فى الخطط التوفيقية لعلى مبارك أو كارستن نيبور وغيرهما،(٢١) يبدو أن تكية روضة قصر العينى كانت منشأة رائعة تضم مبنيين مقببين بواجهتين رخاميتين مزخرفتين وبها حجرة للطعام وغير ذلك من مرافق، ونافورة عليها نقش بتاريخ ١٥ رمضان ١١٩٧ (١٧٨٣). والى جانب هذه التكية، كان حجاج البكتاشية ومنهم الألبان يترددون على حى المقطم وهو الموقع التقليدى لمغارة سيدى أبى عبدالله المغاورى. وربما بدأوا يترددون عليه منذ القرن السادس عشر.

ولعل أشمل وصف لما مرت به تكية قصر العينى من تقلبات هو ما أورده المؤرخ المصرى الجبرتى فى كتابه **عجائب الآثار فى التراجم والأخبار**.(٢٢)

«وفى منتصفه (شوال ١٢٠١/١٧٨٣) كمل عمارة التكية المجاورة لقصر العينى المعروفة بتكية البكتاشية، وخبرها أن هذه التكية موقوفة على طائفة من الأعجام المعروفين بالبكتاشية، وكانت قد تلاشى أمرها وآلت الى الخراب، وصارت فى غاية

القذارة، ومات شيخها وتنازع مشيختها رجل أصله من سراجين مراد بك، وغلام يدعى أنه من ذرية مشايخها المقبورين، فغلب على الغلام ذلك الرجل لانتسابه الى الأمراء، وسافر الى إسكندرية، فصادف مجئ حسن باشا واجتمع به وهو بهيئة الدراويش، وهم يميلون لذلك النوع، وصار من أخصائه لكونه من أهل عقيدته وحضر صحبته الى مصر وصار له ذكر وشهرة، ويقال له الدرويش صالح فشرع فى تعمير التكية المذكورة من رشوات مناصب المكوس التى توسط لأربابها مع حسن باشا، فعمرها وبنى أسوارها وأسوار الغيطان الموقوفة عليها المحيطة بها وأنشأ بها صهريجاً فى فسحة القبة، ورتب لها تراتيب ومطبخاً وأنشأ خارجها مصلى باسم حسن باشا، فلما تم ذلك عمل وليمة ودعا جميع الأمراء فحصل عندهم وسوسة واعتدوا وركبوا بعد العصر بجميع مماليكهم وأتباعهم وهم بالأسلحة متحذرين، فمد لهم سماطاً وجلسوا عليه، وأوهموا الأكل لظنهم الطعام مسموماً، وقاموا وتفرقوا فى خارج القصر والمراكب، وعمل شنك وحراقة نفوط وبارود، ظنوا غرابته، ثم ركبوا فى حصة من الليل وذهبوا الى بيوتهم».

ومع أن الحكايات التى أوردها الجبرتى قد تبدو غريبة بعض الشئ، فهى تنم عن شتى التقلبات التى شهدتها تكية قصر العينى. يقول أحمد سرى بابا إن الوضع استمر على هذا الحال حتى زمن الشيخ إسماعيل بابا (١٢٣٩/١٨٢٣) الذى كان معاصراً للوالى عباس باشا الأول (توفى ١٢٩٨ / ١٨٨١) حيث أصدر الوالى أمراً فى عام ١٢٤٢ (١٨٢٦) بإخلاء تكية قصر العينى من الدراويش وتحويلها للطريقة القادرية. فأخذ الشيخ إسماعيل دراويشه وكان عددهم ستة وعشرين واستقر بهم بقصر إسماعيل باشا سرى المنسترلى، وأقاموا به تسعة أشهر. ثم استبدلوا الملابس العادية بخرق الدراويش ورحلوا عن مصر الى المدينة. وكان الوحيد الذى بقى منهم فى مصر هو الشيخ إسماعيل بابا ومعه درويش يدعى صادق. وبعد فترة وجيزة، توفى الشيخ. وظلت مكتبة التكية بقصر إسماعيل باشا المذكور، وفى النهاية هاجر الدرويش صادق الى الأناضول حيث زار ضريح القطب الأكبر مؤسس الطريقة العلوية. وبعد زيارة الدروبش صادق، تم تعيينه شيخاً للتكية فى عام ١٢٦٨ (١٨٥١) بإجازة من الشيخ على · الساعاتى. وجاء الى مصر واشترى داراً بحى

باب اللوق واتخذ منه سكناً له وزاوية "للم شمل الإخوة" . وظل يقيم به حتى عام ١٢٨٢ (١٨٦٥) حيث وافته المنية . وخلفه على بابا (١٢٨٥ / ١٨٦٨) الذى انتقل من الدار الى تكية السلطان عبدالله المغاورى بناء على أمر من الخديوى إسماعيل باشا . وظلت شارة الطريقة بالتكية العلوية منذ ذلك الحين .(٢٣)

وقد أغلقت هذه التكية فى عام ١٩٥٧، وكانت من أجمل معالم القاهرة وكانت ستصبح تذكاراً لآخر ثلاثة مشايخ للطريقة بمصر وكلهم من الألبان، أولهم حيدر محمد بابا الذى ولد بلسكوفيكو وتولى المشيخة منذ عام ١٣٠٣ (١٨٨٥)، ولو أنه لم ينصب رسمياً من قبل دده بابا بحاجى بكتاش إلا فى عام ١٣٠٥ (١٩٠٣) . وكان خليفته محمد لطفى بابا (١٢٦٥-١٣٦٠ / ١٨٤٩- ١٩٤١) وسرى بابا الذى خلفه فى عام ١٣٥٤ (١٩٣٥) هما اللذان جعلا تكية المقطم واحدة من أهم تكايا البكتاشية فى العالم ومقصداً للأعلام وبؤرة للمصالح الثقافية والسياسية فى الشرق الأوسط كله .(٢٤)

والترجمتان الموجزتان اللتان وردتا برسالة أحمد سرى بابا لهما أهمية خاصة فى حد ذاتهما، فهما تلقيان الضوء على أوضاع الطريقة بالبلقان فى ذلك الوقت وتشيران الى الدوافع التى جعلت من مصر بخاصة مقصداً لأهل الدين الى القاهرة من ذلك الجزء من أوربا (انظر الرسالة الأحمدية لأحمد سرى بابا، ص٥٣-٥٦) .

وفى فترة مشيخة المشايخ الثلاثة الألبان، تحولت المبانى الى معتكف يقصده أهل الفن وأرباب الشعر والأدب وبعضهم من المصريين وبعضهم الآخر من أتباع البكتاشية الذين كانوا قد تركزوا فى ذلك الوقت ببلاد البلقان . وقد صور الرحالة فى كتاباتهم جو التكية فى عهد حيدر محمد بابا فى مطلع القرن . فيقول جاستون ميجيون Gaston Migeon فى كتابه *Le Caire, le Nil et Memphis* (القاهرة والنيل ومنف، باريس، ١٩٠٦، ص٨٣) :

> « ولكن الرهبان (كذا) اليوم عصريون فعلاً . فلم يعودوا يعيشون فى عزلة، ويستقبلون الزوار، وطريقتهم تسعى للحصول على التبرعات . وهناك سلم حجرى يصعد من سفح الجبل الى بوابة الغار . ويستقبلك أحد الرهبان فى صحن صغير به نافورة وهو يرتدى سراويل فضفاضة وصدرية رمادية، وعلى رأسه قلنسوة طويلة

بيضاء وله لحية طويلة جداً. وهناك غزال مستأنس يرعى بالساحة. وهناك دهليز طويل منحوت فى جانب الجبل يهجع اليه البكتاش (كذا) فى صوامع صغيرة تضيئها عدة قناديل. وأرضية الغار، وهى محفورة فى الرمال، مغطاة بالحصر والبسط. وعلى الجدار علقت رماح وبلط وصور تبعث على الضحك.

وقد يسعد المرء أن يعود مرة أخرى الى هذه المساحة الضيقة التى استطاع هؤلاء الناس أن يجعلوا منها مكاناً مفعماً بالحياة وسط هذه البيئة القاحلة. فقد زرعوا الخضراوات والزهور فى حدائق صغيرة، فى ظلال أشجار البرتقال والقرفة. وجمال المنظر بها يجعل العين لاتشبع من تأمله».

وفى عهد محمد لطفى بابا وأحمد سرى بابا، أضيفت لمنشأة المقطم عدة حجرات ومرافق وأسبلة وأحواض للماء عليها نقوش وإهداءات بالعربية والألبانية. وقد زادت الأوقاف وتكفلت أسرة محمد على (دوائر البلاط الملكى المحيطة بالملك فاروق) وأسرة الملك تسوج الأول الذى تم نفيه بدعم المنشأة والاستمتاع بهدوئها. وقد نقلت رفات الأميرة الألبانية روحية تسوجو فى ٢٨ فبراير ١٩٥٠ من سرداب أحمد سرى بابا الذى دفنت به فى ٢٨ فبراير ١٩٤٨ الى ضريح قريب بنى لها.(٢٥)

ومع ذلك فمن الصداقات الشخصية التى ربطت حياة التكية بحياة أدباء مصر تلك التى كانت بين أحمد سرى بابا والشاعر المصرى أحمد رامى.(٢٦) وكان يجمع بين الرجلين تذوقهما للشعر وكانت التكية مكاناً ملائماً للاستمتاع بالصحبة وتلاوة الشعر والتأمل. وكان أحمد رامى منجذباً للفارسية كلغة لدرجة دفعته لترجمة رباعيات عمر الخيام الى العربية. وقد لقيت ترجمته ثناء كبيراً فى بعض الدوريات.(٢٧) فأثنى الأستاذ هيوارت C. Huart فى باريس على قربها من الأصل. ويرى عبدالقادر المازنى أن الترجمة قريبة ولو أنها تتسم بضعف روحها الشاعرية. وأبدى سبيرو بك الألبانى الذى كان يرأس القسم الأدبى بصحيفة الإيجبشان جازيت إعجابه ببساطة لغة أحمد رامى بقوله: «إن لغة رامى البسيطة والسهلة كلغة عمر الخيام تجعل القارئ لايجد صعوبة فى تتبع المعنى الذى أراد الشاعر نقله».

ومع ذلك، كانت هناك أسباب أخرى جمعت بين الرجلين. فكان حسن عثمان، جد أحمد رامي، ألبانياً استقر بكريت، ثم جاء الى مصر وارتقى لرتبة ضابط وقتل في معركة بالسودان في عام ١٨٨٥ . كما التحق محمد رامي، والد الشاعر، أيضاً بالجيش المصرى كطبيب، ولكنه توفى فى سن السابعة والأربعين. وقد قضى أحمد رامي جزءاً من أسعد سنوات شبابه بجزيرة طوسوس بالقرب من قولة. وكانت كل هذه الظروف العائلية تعنى أن هناك ذكريات مشتركة كانت تجمع بينه وبين أحمد سرى بابا. وقد التقت أهدافهما الأدبية، ولو أنه من غير المعروف ما إذا كان أحمد رامى كشاعر كان أكثر من مجرد متردد على التكية، وذلك على الرغم مما يقال عن أنه فى النهاية دُعى للانضمام للبكتاشية.

وقد بقيت ذكرى الصداقة التي جمعت بين الرجلين في أبيات نقشت على شاهد قبر أحمد رامى، وأبيات أخرى تنسب لرامى نقشت على باب مدفن أحمد سرى بابا.

الحاج عمر لطفى البشاريزى

كان المتصوفة الألبان ينجذبون الى مصر بسبب طرق صوفية أخرى غير البكتاشية. ومن هؤلاء عمر لطفى البشاريزى الذى كان أحد أبرز شعراء كوسوفا من المتصوفة فى مطلع القرن التاسع عشر.

كانت أسرته من حى ديبرا بكوسوفا، لكنها انتقلت الى بريزرين حيث كان والده إماماً لأحد مساجدها لمدة خمس سنوات. ولد عمر لطفى فى عام ١٨٩٦، وفى سن السادسة عشر سافر الى اسطنبول لاستكمال تعليمه والتحق بمدرسة محمد الفاتح. وكان شاعراً قوى الأحاسيس، وزج به السجن عقاباً له على قصيدة نظمها وينتقد فيها السلطان عبدالحميد. ولم يجد فى المدينة ما يشبع شغفه الفكرى، وحين بهره الفكر الجديد فى القاهرة ارتحل اليها فى عام ١٩٠١ وظل بها لمدة أربع سنوات، وهى تجربة كان لها أثر عميق على إنتاجه الفكرى بالعربية والتركية والفارسية الذى عبر فيه عن أحاسيسه سواء نظماً أو نثراً، وسواء بالأفكار الاشتراكية وأهداف حركة "تركيا الفتاة"(٢٨) أو بالدور الإصلاحى الذى كان يمكن أن يلعبه الألبان. وقد خاب أمله فى تلك الفترة فى العديد من الأفكار التى كان يؤمن بها كشاب، فتحول شيئاً فشيئاً الى عالم التصوف الذى كان جزءاً من حياته الفكرية والروحية منذ طفولته.

ومن المعروف أن عمر لطفى قد شب فى منطقة تنتشر فيها الميول الصوفية ونشأ وسط الطرق الصوفية من بكتاشية ونقشبندية وملامية ورفاعية وشاذلية). من ثم فلا غرو أن انصرف اهتمامه الى التصوف منذ صباه.

ويبدو أن إقامته باسطنبول لم تحل بينه وبين تأثيرات المناخ الصوفى فى داخله. فنجده فيما بعد وفى عام ١٨٩٢ ينتهز فرصة وجوده فى مسقط رأسه ليزور بلدة جاكوفا التى كانت من أكبر مراكز الصوفية. وهناك أعلن انضمامه للطريقة على يد شيخ الملامية. ويبدو أن إقامته بالقاهرة بين عامى ١٩٠١ و١٩٠٥ كان لها دور فى توثيق عرى ارتباطه بالصوفية.(٢٩)

وقضى عمر لطفى ردحاً من المرحلة المصرية من حياته خارج حدودها. فزار السودان والحجاز واليمن، وأوحت اليه الأخيرة بأحد أفضل أعماله بالتركية وهو يمن سياحتنامه (كتاب رحلة اليمن) ويضم انطباعات المؤلف عن الحياة فى اليمن فى فترة من التخلف الشديد والثورة على السيطرة العثمانية وتحليلاً لأسباب هذا الاضطراب. وتنسب اليه إحدى ترجمات **الفتوحات المكية** لابن عربى الى التركية.

وكتاباته العربية محفوظة حالياً كمخطوطات فى كل من بلجراد والسوربون وهى التى يصل فيها فكره الصوفى الى أعلى درجة من وضوح التعبير. وقد دوَّن كثرة من كتاباته شعراً، ولو أنه ينبغى الإشارة الى شرحه الصوفى للعديد من سور القرآن، كسورة البقرة.(٣١) وقد بذل فى الشعر جهداً للتعبير عن جوهر التصوف فى مخمسات تنم عن تأثره بقصيدة لعبدالكريم الجيلى وبأشعار ابن عارف الصنهاجى وعبدالغنى النابلسى وبقصيدة لإبراهيم بن أدهم. ويستمد كثرة من ألفاظ أشعاره من الشعراء المتصوفة. فنجد فيها الرؤى المثالية للجمال التى تستهوى الألباب والتى نجدها فى حقبة مبكرة لدى يحيى بك دوكياجين أو فى الصور المتميزة للتراث الحروفى للبكتاشية فى أشعار نسيمى ومن جاء بعده.

ومع ذلك يبدو أن أكبر تأثير على المثل الصوفية لدى عمر لطفى هو تأثير المتصوف الكبير أحمد بن إدريس.

«يبدو أن إقامته بالقاهرة (١٩٠١-١٩٠٥) أسهمت في تقوية صلته بالتصوف سواء من خلال مصادره النظرية أو من خلال صلاته ببعض مشايخ الطرق الصوفية. وأتاحت له إقامته بالقاهرة فرصة للاطلاع على مصادر الكتابات الصوفية لابن أدهم والجيلي وابن عربي والنابلسي وابن إدريس وغيرهم». (٣٢)

وهكذا تقدم كتابات عمر لطفي نظرة فاحصة لعصره. فكان يبحث عن نموذج ومثال يحتذيهما. فكانت هناك عبارات لابن إدريس في كراساته التي عاد بها من القاهرة الى كوسوفا، وكانت هناك أيضاً حكايات عن صلاته الشخصية بمحمد بن علي محمد بن أحمد إدريس (١٨٧٦-١٩٢٣) أحد أحفاد ابن إدريس الذي تعرف عليه في فترة إقامته بمصر. وليس من المعروف يقيناً ما الذي جمع بين المراكشي والألباني؛ ولكن ربما كان الأزهر. ومع ذلك ففي ضوء التواريخ التي يمدنا بها أوفاهي، ربما التقيا بصعيد مصر أو بالسودان. وقد عاد محمد الإدريس الى عسير في عام ١٩٠٥، وهو نفس العام الذي عاد فيه عمر لطفي الى كوسوفا. وحين استقر عمر لطفي في بريزرين، تولى مشيخة الطريقة الملامية بها، وظل شيخاً لها حتى وافته المنية عام ١٩٢٩. ولاندري شيئاً عن صلاته بالقاهرة عقب عودته منها.

ونجد ما يؤكد انتماء الألبان لطريقة أحمد بن إدريس (الأحمدية) لدى عبدالمحسن البركاتي في رسالته **الرحلة اليمنية** حيث يصفه مساعي محمد بن علي الإدريسي لتأليب الثورة في اليمن وعسير على الحكم العثماني ولترسيخ مكانته بهما. (٣٣)

كان المشروع ناجحاً من وجهة النظر العثمانية. ولا سبيل لمعرفة المزيد عن الشيخ الألباني وما إذا كان من أوربا أم سوريا أم مصر أم الجزيرة العربية. وما أن تتم دراسة كتابات عمر لطفي وترجمتها قد يمكن التعرف على ما إذا كانت له صلة بهذه الأحداث بأية صورة من الصور أم لا.

كان هدف عمر لطفي هو أولاً إخراج التصوف بكوسوفا من عزلته واقتصاره على عائلات محددة، وثانياً جعله مفيداً للعامة. فكانت الأفعال لا الكلام والعون الحقيقي الى جانب الاعتكاف التأملي هي أهدافه. وكانت هذه الأهداف في إطار الإسلام السنِّي ولم يكن "إسلاماً موازياً" تشوبه الهرطقة كما قد يبدو في الظاهر.

علي باشا تبلنة

تعرف ولاية يانينا بشمال اليونان من خلال وصف لورد بايرون لواليها وأهلها. ففى مطلع القرن التاسع عشر، كان على باشا هو الوالي الفعلي لجنوب ألبانيا وإبيروس، وكانت القوى الأوربية تتعامل معه كما لو كان سلطاناً مستقلاً داخل الدولة العثمانية. ومع أن ولايته كانت جغرافياً مقاطعة أوربية، كان بلاطه يمثل مزيجاً للمغرب والمشرق معاً وكان يشبه بلاط محمد على في مصر (وكلاهما من الألبان) وبلاط بشير شهاب أمير لبنان.

ولد على باشا بين ١٧٤١ و١٧٥٠ ببلدة تبلنة على الطريق الذى يربط بين جيروكاستير وفلورى وبين فيير وبيرات. وكان أبوه ولى بك والياً عليها، وعرفت الأسرة بأصولها الإسلامية حيث يقال إنهم من نسل درويش يدعى نظيف يقال إنه كان ينتمى للطريقة المولوية وإنه هاجر لألبانيا من كوتاهية بآسيا الصغرى. وبعد وصوله الى روملية اتخذ طريقه الى تبلنة. وحين بلغ على التاسعة أو العاشرة، اغتيل أبوه فتولت أمه تنشئته وتعليمه. ومنذ تلك الفترة نجد حكايات من ألف ليلة وليلة تشكل جزءاً من قصة حياة هذا الرجل الذى يبدو أنه ظل محاطاً بالدراويش طوال عمره. وبغض النظر عما يرويه أحفاده عنه، كان على باشا يعد في نظر الغرب في ذلك الوقت شخصية لها مكانتها. يقول القس توماس سمارت هفز الدارس بكلية عمانويل بكامبردج والذى التقى به: «من الحقائق المشهودة أن أعظم ثلاثة رجال أنجبتهم تركيا في العصر الراهن من أصل ألباني، وهم الوزير الشهير مصطفى بيرقدار ومحمد على باشا والى مصر وأعظمهم صاحب هذه السيرة». (من غير المؤكد أن يضع التاريخ على باشا في مكانة أعظم من مكانة محمد على).

ويؤكد هفز على الدور الحيوى الذى لعبته والدة على في ذيوع صيته:(٣٤)

«كانت والدة على ووالدة شقيقته شاينيتسا امرأة ذات قدرات غير عادية وكانت تتميز بقوة الإرادة والشجاعة، وكانت لها في الوقت نفسه شراسة النمرة. كان أول عمل تقوم به هو التخلص من غريمتها فقتلتها وطفلها بالسم، وضمنت بذلك كل ممتلكات زوجها لابنها على الذى كان لايزال في الرابعة عشر من عمره. ولم تترك نفسها تحت رحمة القدر، بل تسلحت بكل ما أتيح لها وتسامت على ضعف جنسها

وتزعمت عشيرتها وامتشقت السيف ضد أعدائها وقامت بدور القائد والجندى فى آن معاً. وكانت تتخذ من على شريكاً لها ولو أنها أبقت على أقل قدر ممكن من طاعته لها. ولما كانت ترى أن أمنه يتوقف على تعليمه العسكرى، فقد عودته منذ صغره على الحياة النشطة ودفعت أخلص أبناء عائلتها وأكبرهم سناً لإثارة حميته بترديد أمجاد أجداده وتاريخهم على مسامعه وكبح جماح طيشه بحنكتهم وتدريبه على طبائع البشر وطريقة حكمهم وليس على الكتب والعلوم».

على أى الأحوال، حين كان على مراهقاً فى الخامسة عشر، كما ورد بمذكرات منصور أفندى،[٣٥] جاءه درويش أفريقى يقال من مراكش وطلب منه كرم الضيافة فى بيت أمه. وكانت أمه حينذاك تعيش على الكفاف. وإكرام الضيف قيمة شرقية عامة. وحين رأت أمه (خامكو/هانكو/كانكو) مدى فقر الدرويش، قالت فى ضيق إنها ليس لديها لحم تقدمه للضيف الذى يفترض أنه لايعرف الألبانية التى تتحدث بها الأم مع ولدها. ولما كان الدار خالياً من المال، فقد قرر على بيع أفضل ثيابه لإكرام الضيف الذى ساقه الله الى داره. وحدث أن مرض الضيف فى ضيافته، ولما عجز على عن الاستدانة، أخذ يبيع متاعه للوفاء بأعباء كرم الضيافة. وبعد شهر، شفى الغريب. وفى لحظة وداعه لهما، قال لعلى إنه يعرف الألبانية وبالتالى فهو يعلم بكل التضحيات التى بذلاها من أجله. وجزاء له على ذلك أعطاه خاتماً وطلب منه ألا يتخلى عنه قط لأنه هو الذى سيجلب له السعادة ويرفعه الى أعلى درجات المجد والثراء والسلطة.

ويضيف منصور، وهو عاطل فرنسى قضى فيما بعد ثلاث سنوات فى بلاط على، قائلاً: «وقد رأيت هذا الخاتم. وكان يتدلى فى سلسلة حول رقبته. وقد أرانى إياه بنفسه فى عام ١٨١٧».

ويقال إن المصدر الذى استمد منه منصور أفندى معلوماته هو على باشا نفسه. إلا أن إدخال درويش مراكشى (منجم) وأرملة مضيافة وولدها وخاتم سحرى فى الحكاية يضفى قدراً من الشك وينم عن إلمام بالصفحات الأولى من حكاية "علاء الدين والمصباح السحرى" فى ألف ليلة وليلة. فى ترجمته لنص القرن الرابع عشر الذى حققه محسن

مهدى، يقول حسين حداوى (صفحة م) إن القصة الشامية تعد جزءاً من العمل الأصلى. والأرجح أن مادتها الموضوعية مستمدة من حكايات لا حصر لها عن ولد فقير تتغير حياته على يد عابر سبيل لديه قوى سحرية يلقى حسن الضيافة فى دار يغمره البؤس والفقر. ويمكن مقارنة الفقرة التالية من ترجمة سير ريتشارد بيرتون برواية منصور أفندى:

«كان هذا الدرويش مغربى من أقاصى مراكش، وكان ساحراً يستطيع بسحره أن ينقل تلاً فوق تل، كما كان عالماً فى الفلك. وبعد تأمل حالة علاء الدين قال لنفسه: "حقاً؛ هذا هو الصبى الذى أريد والذى تركت بلادى للعثور عليه". وبعد أن انشقت الأرض أمام المغربى خرج منها لوح من الرخام مثبت عليه خاتم نحاسى. فضرب المغربى على مائدة قراءة الطالع واستدار لعلاء الدين وقال: "ستكون أغنى من كل الملوك، لذا فقد أحضرتك يا بنى، فهنا كنز محفوظ باسمك؛ إلا أنه مقدر عليك أن تتركه وترحل الى الشام. والآن استجمع أفكارك وانظر كيف شققت الأرض بسحرى. هذا الحجر الذى وضع تحته الخاتم يكمن الكنز الذى أخبرتك عنه. فضع يدك على الخاتم وارفع اللوح، فليس لغيرك من الخلق من له القدرة على فتحه وليس لغيرك من البشر الفانين أن يخطو بقدميه نحو هذا الكنز المسحور الذى ظل محفوظاً لك».

نخلص من ذلك الى أنه إما أن بعضاً من هذه الحكاية قد وصل الى البانيا عن طريق الشام فى عصر غير معلوم وأنها أعيدت صياغتها مع على باشا الذى اتخذ دور علاء الدين، أو أن منصور أفندى اختلقها على أساس معرفته بترجمة جالاند لألف ليلة وليلة ليضفى رونقاً على روايته، أو أن أحد رجال بلاط على باشا عرف القصة ورواها لسيده الذى نسجها فى مذكرات صباه مع الأشياء شبه السحرية التى كان يقتنيها كتعاويذ أو وسائل لجلب القوة.

قضى على جزءاً كبيراً من شبابه لصاً يهاجم منافسيه بألبانيا وتيسالى. وفى عام ١٧٨٥، حين كان فى الأربعين من عمره، كافأه السلطان على خدماته له وأسبغ عليه الباشوية ونصبه نائباً للوالى (متصرف) فى دلوين ومنحه رتبة "مير الميران". وفى عام

١٧٨٦ تم تعيينه متصرفاً على سنجق ترحالة (تريكالا) لإقرار القانون والنظام به . وفى عام ١٧٨٧ أصبح والياً على نوسكيريا وتيسالى . وبعد تجارب مريرة فى العديد من معارك البلقان، ذهب الى يوانينا وهى مدينة غنية يكثر بها الصناع والتجار وملتقى لحكام المنطقة من الإقطاعيين. فأحسن على استغلال الصراعات التى كانت بينهم واستولى عليها فى عام ١٧٨٨ . وكانت تضم فيما بعد حوالى خمسة وعشرين ألف مواطن معظمهم من اليونانيين ثم الألبان والأتراك واليهود، وكانت بها معاهد وكنائس وجوامع وتكايا وعدد من مصانع الثياب الحريرية والقطنية والأقمشة . وقد أدت وارداتها وصادراتها الى إيجاد صلات بينها وبين جزر يوانيا وإيطاليا وتريست وربما مع مصر التى كانت تصدر اليها الأرز .

ومنحه السلطان فرماناً بالولاية وكذلك لابنه الثانى ولى باشا ليصبح متصرف ترحالة . وببنائه لجيش قوى فى يوانينا واستغلاله لفرصة الحرب بين تركيا من ناحية وروسيا والنمسا من ناحية أخرى، توغل على فى توسكيريا وإبيروس واستولى فى توغله على مدن كونيتسا وبيرميتى وتبلنة بالبانيا وأرتا بإبيروس . وفى عام ١٧٩٢، أقام علاقات طيبة مع السلطان سليم الثالث وانضم رسمياً الى الحملة على شكودير فى عام ١٧٩٣ ، مع أنه استغل فرصة اضمحلال قوة تركيا على أثر حملات بونابرت لتوسيع سلطاته . وفى عام ١٧٩٧، استولت فرنسا على جزر يوانينا وكورفو . وشجع نابليون علياً على الثورة وأمده بالسلاح لهذا الغرض . ومع ذلك لم ينشق على السلطان وبالتالى فقد أضاف الى غزواته . وفى عام ١٧٩٩، استولى الروس على جزر يوانينا؛ ففقد على الثقة بهم وتآمروا عليه من خلال خصومه الألبان . وبقمعه للسوليوت سعى الى الاستقلال، وعين فى عام ١٨٠٢ والياً على روملية . وأبرم اتفاقية مع انجلترا فى العام التالى، ومع فرنسا فى عام ١٨٠٦ .

فى كتابه *A Journey through Albania, and other provinces of Turkey in Europe and Asia, to Constantinople during the years 1809 and 1810* (رحلة عبر ألبانيا وأقاليم أخرى من تركيا وأوربا وآسيا والقسطنطينية خلال عامى ١٨٠٩ و ١٨١٠) يصف جون كام هوبهاوس John Cam Hobhouse كيف التقى بعلى ويصور إنجازاته ومطامحه :

« تمتد أراضيه حالياً مسافة مئة وعشرين ميلاً شمالاً حتى ولاية أوكريدة؛ والى

الشمال الشرقى والشرق عبر تيسالى وسفوح جبل الأولمب؛ والى الجنوب الشرقى بلدة طيبة وجزء من البلدة المجاورة لنجروبونتى. ويضم هذا الجانب مدينة ليڤاديا الآهلة بالسكان وضواحيها، ومن المتوقع أن يضم أتيكا، ثم يتوسع الى ما وراءها. والى الجنوب يصل سلطانه حتى خليج ليبانتا، والمورة خاضعة لسلطان ابنه. ويعد بحر يوانينا وخليج البندقية حدوده الى الجنوب الغربى والغرب، والى الشمال الغربى ولاية سكوتارى وشفاف نهر درينو؛ إلا أن ولاية ڤالونا تتقاطع معه فى هذا الجانب. وتخضع بارج على الساحل المقابل لكورفو للفرنسيين.

وبتقدمه نحو الشمال الغربى، يستولى على الطريق الى دلماتيا. ويؤكد البعض أن نابليون عرض تنصيبه ملكاً على ألبانيا ودعم استقلاله فى مواجهة الباب العالى؛ ولكن لو صح ذلك فقد توفرت له الجرأة على رفض تاج هو أقرب الى نير للعبودية منه الى تاج للملك».(٣٦)

وفيما بين ١٨٠٨ و١٨١٢، بدأ فى التوسع شمالاً داخل ألبانيا. واستولى على بيرات فى عام ١٨٠٨ وعلى ڤلورى عام ١٨١٠ وعلى ديلوين وجيروكاستير عام ١٨١١. وباستثناء بارج من كل توسكيريا شكلت تيسالى وإبيروس جزءاً من ولايته. وقد أصبح آنذاك صاحب ضيع تشمل ٩٣٤ قرية. وقد شجعه نجاحه على التطلع الى الاستقلال أو أقصى درجات الحكم الذاتى على الأقل معتمداً فى ذلك على دعم جيشه الألبانى لنفوذه. وفى عام ١٨١٢، عزله السلطان محمود الثانى رسمياً وأمره بالانسحاب الى تبلنة. وقد أذعن على، ولكنه عاد الى يوانينا بعد شهرين.

ثم بدأ على فى تقوية صلاته بالانجليز وتجاهل سلطة اسطنبول. ونظراً لحرص السلطان على تجنب حدوث انشقاق كامل، فقد أعاد لعلى ألقابه على الرغم من دخوله فى صراع مع مصطفى باشا والى شكودير الذى تحالف مع اسطنبول فى السعى لكبح جماح والى يوانينا. وفى عامى ١٤-١٨١٥، وفى الحقبة الجديدة من التناحر الأوربى الذى أعقب سقوط نابليون، تقرب على لروسيا وانضم الى القوميين اليونان المطالبين بالاستقلال. وكان إيمانه بفعاليتهم دليلاً على تحطم معنوياته. وفى عام ١٨٢٠، عزم محمود الثانى على

سحقه. فصدر فرمان بعزله واستدعى لاسطنبول. ولم يذعن على، فصدر فرمان ينذره بالموت. ولم يستطع على سوى أن يسعى لكسب الوقت. وكان الأسطول التركى على تحالف مع مصطفى باشا بوشتلى والى شكودير. فحوصرت يوانينا فى عام ١٨٢٠، ولو أن استسلامها استغرق سبعة عشر شهراً من الحصار. وتم اغتيال على فى عام ١٨٢٢، وبذلك انتهت المقاومة وتم إخضاع ألبانيا فى عام ١٨٣٨.

وكان على فى فترة حكمه على ليوانينا قد أنشأ بلاطاً يتسم بالطابع الشرقى فى ذوقه وطرازه ويعتمد فى بعض جوانبه على العرب بنفس درجة اعتماده على الألبان فى إدارة المؤسسات الإسلامية. وكانت كل من يوانينا وتبلنة مدينتين كبيرتين، ولكن كان لهما فى الوقت نفسه طابع خارجى إسلامى كما يؤكد بايرون فى البيت ٥٩ من منظومته *Childe Harold's Pilgrimage*:

انصت! صوت قدسى فى الليل من المسجد

نداء المؤذن يهز المئذنة وينادى

"لا إله إلا الله، الله أكبر".

ويرى هوبهاوس (ص٩٨-٩٩) أن الصلاة الخمس كانت تؤدى بانتظام فى بلاط على:

«كانت الطبول تقرع عند غروب الشمس فى الساحة، وكان الألبان ومعظمهم من الأتراك يمضون للصلاة. وفى البهو الذى كان مفتوحاً على أحد جانبيه، كانت هناك ثمانية صناديق صغيرة أو تسعة تتخذ مقاعد فيما بين الدعامات الخشبية للسطح؛ وفى كل منها مجموعة تدخن أو تلعب الداما.

وقد أتيحت لى فرصة لملاحظة الهدوء الشديد الذى يؤدى به المسلمون الصلاة؛ وتستغرق الصلاة حوالى عشر دقائق ولاتتلى بصوت مرتفع، بل بصوت خفيض وأحياناً مجرد تحريك للشفاه؛ والألبان غير متدينين، أما التركى فحتى وإن كان غير متدين فإنه يحب المتدينين؛ وقد يؤدى إزعاج شخص فى صلاته الى عواقب وخيمة».

وكان على باشا يعد أيضاً قومياً ألبانياً. فكان ليوانينا فى رأى ليجور مايل دور خاص فى هذا الصدد:

«إن التطور الثقافى بجنوب ألبانيا فى أواخر القرن الثامن عشر ومطلع التاسع عشر لاينبت عن الدعم الذى لقيه العلم والثقافة وخاصة فى عاصمة على باشا. وكان هذا الحاكم الألبانى يستهين بكل ما هو عثمانى، بل إنه سعى فى ميدان الثقافة لتشجيع العناصر الوطنية. لذا ففى عهد على باشا حظيت عاصمته بمكانة رفيعة بفضل المدارس والمكتبات التى أنشئت بها. كما تم تشجيع اللغة الألبانية فى عهده. وقد أصبحت يوانينا فى عصره مركزاً اقتصادياً مزدهراً بفضل الصلات الاقتصادية الوثيقة مع الأقاليم الألبانية واليونانية باعتبارها المركز الثقافى الرفيع للجزء الجنبى الغربى من شبه جزيرة البلقان». (٣٧)

ويضيف قائلاً:

«وليس من قبيل المصادفة أن على والى تبلنة قد اختار يوانينا عاصمة له. ونحن نعلم أن هذه البلدة كانت أحد المراكز الاقتصادية الرئيسة وأهم سوق لغرب اليونان وجنوب ألبانيا حيث نشط التجار اليونانيون والألبان. وبالإضافة الى وجود سكان يونانيين بها فقد كان بها سكان من الألبان أيضاً. من ثم فقد ساند تجار يوانينا علياً فى تولى السلطة فى البلدة وتحالفوا ضد الفوضى الإقطاعية. ويمكن التأكيد على أنهم حققوا هدفهم الى حد ما منذ ذلك الوقت».

وكان الدراويش كما سبقت الإشارة يحظون بتقدير بالغ من جانب على باشا. وقد تدفقوا على يوانينا وأنشأوا التكايا وأثروا بفضل الثراء الاقتصادى للمنطقة. ويورد منصور أفندى ذكر واحد أو اثنين منهم يبدو أنهما جاءا من البلاد العربية ويمثلان أكثر من طريقة صوفية. وقد تلقى على التشجيع على البناء من أحد دراويش الشام كان "على درجة رفيعة من التقوى وذا علم غزير". وكان على شديد التواضع مع هؤلاء الدراويش العرب الذين جاءوا من الجزيرة العربية والشام ومصر والبربر ومملكة مراكش. وكان الفرس أفضل ثقافة وعلماً. وقد اكتظت يوانينا بهؤلاء المشايخ الذين عانى السكان المحليون ابتزازهم. وكان معظم الدراويش من الدهماء المتدينين، وكان بعضهم مبعدين من اسطنبول لفسادهم.

ويتأكد وجود أعداد من العرب والسود القادمين من الشرق الأوسط وشمال أفريقيا في يوانينا لدى الرحالة هنري هولند Henry Holland في كتابه *Travels in the Ionian Isles, Albania, Macedonia* (رحلات في جزر يوانينا وألبانيا ومقدونيا) :

« ونرى الآن الى جانب الجنود الأتراك والألبان والموريين ضباطاً أتراك ومساعدين للصدر الأعظم؛ وسكرتارية من اليونان واليهود، وتجاراً يونانيين ورجال بلاط من التتار وغلماناً وعبيداً سود من سيراليون؛ وخطباء يبحثون عمن يسمعهم وغيرهم كثير مما يضفي على بلاط علي باشا طابعاً خاصاً يميزه. وهذا التنوع السكاني وبإضافة العرب والمور والسود يضفي على شوارع المدينة طابعاً مشهوداً. ومثل هذا التجمع قد نراه في سائر المدن، ولكن بدون هذه الكثرة من الجنود الألبان التي تمثل سمة غريبة وتميز المكان. أما المرأة فقليلاً ما تخرج الى الشوارع فيما عدا نساء الطبقات الدنيا، وإذا خرجت فهي تخرج مختبئة في ثيابها، فلا ترى العين إلا كتلاً متحركة. ونادراً ما ترى المرأة التركية من الطبقة العليا خارج بلادها. وأية امرأة تخرج الى الشارع تتدثر بعباءة داكنة تغطي كل شئ عدا الوجه، وهو بدوره يختفي خلف أشرطة مشدودة حوله بما لا يدع إلا فتحة ضيقة للعينين».

ويشير نموذج هزيمة علي على يد الفرنسيين في عام ١٧٩٨ كما ورد وصفه لدى هوبهاوس الى عظم تأثير بابوات البكتاشية ومستشاري علي الروحيين من هذه الفرقة على بعض الجنود الألبان ممن زُج بهم الى ساحة القتال:

« روى لي أحد الألبان ممن شاركوا في القتال واعترف بأن القوات الفرنسية لم تزد على ثمانمئة رجل، وكلهم من المشاة. وواصل الألبان طريقهم فوق التلال لبعض الوقت وأعداؤهم على مرمى البصر. ثم بدأ شيوخهم -وكان هناك عدد كبير منهم- في الدعاء بصوت مرتفع، وشاركهم الجنود الدعاء. وظل الجنود جميعاً يحركون رؤوسهم حسبما روى لي، وكما رأيت بنفسي في بعض المحافل التركية حيث ظلوا يكبرون بحماس سرعان ما تحول الى غضب؛ وانطلقت عبارة تقول "اخرجوا بسيوفكم" فاندفع الجيش الألباني بفرسانه ومشاته يهبطون نحو الوادي».

كان بعض المشايخ الذين أثراهم على وممن كانوا مسئولين عن مختلف التكايا قد جاءوا من آسيا الصغرى ومن مراكش. كما عين سيد أحمد أفندى الذى كان ممثلاً دبلوماسياً لعلى باشا بانجلترا مرتين رئيساً لتكية بارج، وكان قد جاء من اللاذقية بسوريا. وكان هناك آخرون من مصر أو من ألبانيا نفسها، وقد تمتعوا جميعاً بثراء عظيم وتولى معظمهم رئاسة التكايا في يوانينا نفسها أو في ضواحيها.

وحظى دراويش البكتاشية بمكانة خاصة. فقد انضم على باشا نفسه الى طريقتهم. ويشير جون كينجسلى بيرج الى نفوذ كمال الدين شميمى الداعية البكتاشى المعروف الذى نجح فى ضم على الى الطريقة. وقد صور الأخير فى نقش وهو يضع تاج البكتاشية على رأسه. ويرى هازلوك أن على باشا هو السبب الأول لاستفحال أمر الطريقة بجنوب ألبانيا، وخاصة فى السنوات الأخيرة من حياته. وكان شاهد قبره بيوانينا يزدان بقلنسوة الطريقة ذات الاثنى عشر ضلعاً.

على أية حال، فمن بين الدراويش الذين أورد منصور أفندى أسماءهم لم يكن للبكتاشية أى حضور بارز ولا كانت لطريقتهم تكية وهو ما يرجع لسنِّية المسلمين بمنطقة يوانينا. ويشكك هازلوك بصورة عامة فى ولاء على نفسه لهم. ومن ناحية أخرى، فهو يبدى تقديراً كبيراً للشيخ شميمى الذى أسس (أو أحيا) إحدى تكايا كروجة فى عام ١٨٠٧. ويرى أن كثرة من حالات الانضمام للطريقة بين التوسك الجنوبيين بالمناطق الواقعة شمال يوانينا يعزى لنفوذ البكتاشية الذى دعمه على.(٣٨)

ويرى محمد موفاكو أن دور الشيخ شميمى كان ذا أهمية بالغة فى سياسات على باشا الدينية.(٣٩)

ويمكن إدراك المشاعر الجارفة تجاه التشيع بين التوسك سكان الجنوب الألبانى فى ذلك الوقت من عدة تفاصيل وردت برواية منصور أفندى وخاصة فى «ملحوظة جغرافية عن ألبانيا»، حيث نعلم أن جزءاً كبيراً من المسلمين التوسك يتبعون المذهب العلوى كالفرس ويكرهون جيرانهم من أهل السنَّة ويطلقون عليهم أتباع معاوية (خصوم على المتهمون بقتل أبنائه). ومن الواضح من وصف منصور أفندى أن على باشا كان متسامحاً مع الديانة

المسيحية بيوانينا حيث كان هناك حوالى سبع كنائس وأبرشيات يونانية. ولكنه كان فى الوقت نفسه حريصاً على الدين الإسلامى. وقد أمر المسيحيين فى لابرتى باعتناق الإسلام، وأرسل إماماً من يوانينا لهذا الغرض. واعتقل أطفالهم كرهائن لكى يضمن صحة تحول آبائهم الى الإسلام، وأودعهم بين أسر المسلمين بيوانينا ليتعلموا أصول الدين الإسلامى.

وكان على باشا حسب وصف منصور أفندى يتأثر كثيراً بالإنشاد الدينى، "وكثيراً ما رأيته يبكى لإنشاد شاب ولد بالجزيرة العربية ينشد "الإلهيات"، مع أنه لم يكن يعرف اللغة العربية. إلا أن النغمة وحدها كانت تلين قلبه". (٤٠) كما كان يؤمن بالخرافات ويعتقد فى التنبؤات حتى التى كانت تبشره بأنه سيعيش قرناً ونصف القرن.

ولم يكن بغض خلفاء بنى أمية، وخاصة يزيد، المتهمين بقتل الإمام الحسين وأنصاره بكربلاء والتمثيل بجثثهم مجرد تقرير سماعى للشرقيين والغربيين الذين زاروا البانيا فى ذلك العهد. ويتضح هذا الشعور فى الشعر الألبانى من النوع شبه العامى. ومن الأمثلة على ذلك قصيدة مجهولة المؤلف لأحد خصوم على باشا من البكتاشية. فقد تسبب على باشا فى كثير من الرزايا لمدينة جيروكاستير فيما بين ١٧٩٣ و١٨١٢. ويستغيث الشاعر بالله لكى يدفع شرور الخائن "يزيد الكربلائى". وفى قصيدة أخرى نظمها الشيخ نسيبى -وهو أيضاً من جيركاستير- فى عام ١٨٩٧ (فهى تضم إشارة الى القتال بين اليونان والأتراك وضرب سرندة بالمدافع فى ١٨ أبريل من نفس العام)، يشير الشاعر إشارات مريرة الى الفظائع التى ارتكبت والتى يطلق عليها اسم "يزيدية". وكانت هذه التسمية موجودة بين التوسك الذين كان معظمهم من البكتاشية أو العلويين.

ومع ذلك فإن الغموض الذى يحيط بالتوجهات المذهبية لعلى باشا وقومه هو الذى أثار حيرة توماس سمارت هقز فى أسفاره فى ذلك الوقت: (٤١)

«بعد وفاة اسكندر بك العظيم وسقوط الألبان تحت نير الاحتلال العثمانى بعد مقاومة باسلة، ظهرت بدعة فى عقيدتهم؛ فكانوا حتى ذلك الوقت على دين المسيحية بغض النظر عن جهلهم بأحكامها وعقائدها؛ وقد بدأ الارتداد عنها بصورة بطيئة للغاية، ولم يبدأ التحول الحقيقى الى الإسلام إلا فى أواخر القرن السادس عشر.

وكان قد صدر فى ذلك العهد مرسوم بالإبقاء على ممتلكات كل من ينشئ أفراد أسرته على دين الإسلام من الألبان، وهو ما كان له أثر مزدوج وهو تقليل عدد المستوطنين العثمانيين عنه فى بقية تركيا، وتحويل الملكيات الرئيسة لأيدى حديثى العهد بالإسلام. وكثيراً ما كانت هناك قرى وأحياء ومدن تتخلى عن دين الأسلاف عن طواعية طمعاً فى امتيازات سياسية، ولاتزال هذه الظاهرة قائمة الى وقتنا هذا. إلا أن حرص الألبانى على معتقدات ديانته الجديدة وشعائرها وأحكامها لم يزد عما كان عليه فى ديانته السابقة، وهو موضع احتقار من جانب العثمانى المتدين. وهو غالباً ما يتخذ زوجة مسيحية ويأخذ أبناءه الى المسجد ويسمح لبناته بمرافقة أمهن الى الكنيسة؛ بل إنه هو نفسه يتردد على المسجد والكنيسة تبادلياً ويأكل اللحوم المحرمة فى الإسلام. وقليل منهم من يختتنون. وحين كان الوالى فى فورة حماس يوفد المشايخ للقيام بهذه العملية فى بعض المناطق، كان كثير من البالغين يموتون على أثرها. وهم بصفة عامة أشد فقراً من أن يتخذ واحدهم زوجتين، بل يكتفى بزوجة واحدة يختارها كما يختار عبداً أو جارية. وهم قليلو الغيرة على نسائهم ولا يقيدوا حركتهم كالأتراك واليونان. وتقوم الزوجة البائسة بالعمل فى الحقول وفى البيت وعلى ظهرها طفل أو طفلان، فى حين يخرج زوجها أو سيدها الى الغابة للصيد أو الرعى».

ومن أدق الملحوظات عن توجهات على باشا وسياسته الدينية ما أبداه هنرى هولند. فهو يشير الى مزيج غريب من التسامح والإيمان بالخرافات والنفعية فى طبعه. وكان إسلام الألبان فى ذلك العصر من نوع يصعب على المراقب الخارجى أن يدرك جوهره. ولم يكن تزايد عدد التكايا أو تصاعد التشدد القادم من المشرق العربى دليلاً على انتشار التدين أو على تقوى على باشا نفسه:

«لم يكن اتباع على باشا لأحكام الإسلام صارماً، وربما كان يقوم على إحساس بالمسئولية أكثر من قيامه على أى حمية أو تمسك بهذه الأحكام».

الألبان فى الشام

على الرغم من أن سوريا (ولبنان الى حد ما) لم تشتهر كما اشتهرت مصر كوطن للجالية الألبانية المنفية فى المشرق العربى، فقد أصبحت أحد مراكز الألبان المسلمين حتى أن الجالية الأرناؤوطية الصغيرة فى دمشق كما فى غيرها تحظى باحترام كبير، بل إنها أسهمت بدور كبير فى الأدب العربى والحياة الثقافية بسوريا. وظلت دمشق مصدر جذب للعلماء وطلاب العلم من المسلمين الألبان لعدة قرون، وكثيراً ما يصادف المرء أئمة مساجد بيوغسلاڤيا -وبعضهم من الألبان اليوغسلاڤ- ممن أتقنوا العربية بدمشق.

وفى القرنين السادس عشر والسابع عشر، كان عدد من الولاة والمسئولين العثمانيين من أصل ألبانى؛ ومن أشهرهم سنان باشا الذى اشتهرت إنجازاته فى العمارة فى العديد من أقاليم الامبراطورية العثمانية. وكان قد ولد حوالى عام ١٥٠٠ بمنطقة توبويانى بوسط ألبانيا، وعلا نجمه من خلال نظام الداوشرمة (تنشئة الصبية لينخرطوا فى صفوف الانكشارية). وقد تولى منصب الصدر الأعظم خمس مرات، وكان قاسياً وذا بطش شديد (يقال إنه أمر بهدم ضريح القديس ساڤا كبير القديسين عند الصرب)، ولكنه فى الوقت نفسه اشتهر ببنائه لمنازل القوافل والجسور والحمامات والجوامع. ومن أعماله بلدة كاجانيك بكوسوڤا وبعض الأبنية المهمة بسالونيكا وبلجراد والقاهرة ودمشق. وتدين الأخيرة له بالكثير حتى أن محبى يصفه بأنه "المؤسس" والرجل الذى تعزى له الآثار الكبرى فى البلاد ومنها الجامع الكائن خارج باب الجابية بدمشق والحمام والسوق، وكلاهما على نفس القدر من روعة البناء ورقيه. كما تنسب اليه أعمال مماثلة بقطيفة وسعسع وعيون التجار وعكا، ومنها منازل القوافل.

وكان لدمشق دور بارز فى حياة إبراهيم باشا وفى كتابات إسماعيل كمال بك الذى أعلن استقلال ألبانيا كدولة مستقلة فى ٢٨ نوڤمبر ١٩١٢، وعين رئيساً للوزراء ووزيراً للخارجية. وقد تركت منطقة اللاذقية وحياة العلويين الهراطقة المضطهدين أثراً عميقاً فى ذاكرته.

كان أمثال هؤلاء الرجال مهما بلغت شهرتهم مجرد طيور عابرة. فكان الطلاب الذين يتوافدون على دشمق يقيمون لفترات أطول واستقر بعضهم بها طوال حياته. وكانوا يستقرون بأحياء مثل سوق ساروجة وسوق المهاجرين. وكان من يعود الى بلاده منهم يعمل بالتدريس بكتاتيب تحفيظ القرآن بكوسوڤا وغيرها. وكان غيرهم من ذوى الميول الصوفية يمثلون جسوراً بشرية تصل بين ألبانيا ومراكز الطرق الصوفية بالشرق الأوسط والشام. وكانت إحدى هذه الطرق، وهى الطريقة السعدية التى أسسها سعد الدين الجباوى وخلفاؤه حوالى عام ١٣٣٥، ترتبط بصورة خاصة بدمشق، ولو أنها انتشرت فيما بعد فى تركيا ومصر، وحصلت فى القرن الثامن عشر على موطئ قدم بكوسوڤا ومقدونيا اليوغسلاڤية.

يقول محمد موفاكو إن السعدية انتقلت على يد هؤلاء الطلاب والعلماء والمشايخ الى ربوع ألبانيا وانتشرت فى عدد من مدنها، وكان من بين الألبان أفذاذ كسليمان آجيزة بابا الذى كان يلقب «بالمعلم الثانى» بعد مؤسس الطريقة سعد الدين الجباوى الذى كان يلقب «بالمعلم الأول». وقد أدى انتشار هذه الطريقة بين الجماعات الألبانية الى نوع من الارتباط بدمشق نظراً لأنها المقر الروحى للطريقة، وكان مشايخ الطريقة يحصلون على إجازات من سوريا.(٤٢)

كانت دمشق والدوائر الألبانية مراكز للسنَّة. ويتميز التأثير السورى على الألبان المسلمين بدعمه للسنَّة التى تخلو من أية هرطقة أو إفراط، ولا غرو إذن أن كانت الدراسات العربية التى كتبها ألبان ونشرت بدمشق تعكس هذه السمة. ومن هذه الكتب دراسة عن فكر الإمام أبى حنيفة لوهبى سليمان الغاوجى الألبانى نشرت بدمشق وبيروت فى عام ١٩٧٣، وطبعة من كتاب **التذكرة فى فضل الأذكار** لأبى عبدالله محمد القرطبى الأندلسى (توفى ٦٧١هـ/١٢٧٣م) حققها عبدالقادر الأرناؤوط ونشرت بدمشق فى عام ١٩٧٢، و**رياض الصالحين** للإمام النووى من تحقيق محمد ناصر الدين الألبانى ونشرها المكتب الإسلامى فى عام ١٣٩٨/١٩٧٨. وتمثل هذه الكتب الأعمال الجادة التى ميزت الأرناؤوط بسوريا. فقد أتاحت سوريا بيئة ومناخاً لجهودهم قلما توفرا فى غيرها من بلدان العالم العربى فى السنوات الأخيرة.

وتعد سوريا وطناً لأسرة نشطة من الروائيين وكتّاب القصة القصيرة والشعراء وكتّاب المسرح ونقاد الأدب والفنانين الأرناؤوط، ولايزالون على نشاطهم ومنهم عبد القادر أرناؤوطى والشقيقتان عائشة وخديجة أرناؤوطى ومحمد بركات لطيف أرناؤوطى ورخا أرناؤوطى الذى نزح مؤخراً الى الجزائر. وهؤلاء الكتّاب عرب تماماً فى ثقافتهم ولو أنهم لايزالون يفخرون بأصولهم. وفى مجالات الأدب التى تكتنفها مشاعر إسلامية، ينبغى الإشارة الى ثلاثة أسماء، أولها مصطفى خلقى (١٨٥١-١٩١٥) الشاعر المتغزل والمعارض للانتهاكات الاجتماعية والمعادية للعثمانيين والذى كان أسلافه قد قدموا من قولة وكان والده عثمان بك النورى قائداً بجيش إبراهيم باشا واستقر ككثيرين غيره بدمشق. وتولى لفترة رئاسة المدرسة السلطانية ببيروت. وتبرز فى أشعاره المشاعر الإسلامية الناقدة للمؤسسة الدينية المرتزقة.

وهناك حالة مختلفة تماماً يمثلها ثابت نعمان فريزاى (١٨٦٠-١٩٥٠) حيث كانت مشاعره تتجه الى الطموحات الألبانية، وكان يكتب بالألبانية لكن بالخط العربى. ولد فريزاى بمنطقة كانت تطالب بها صربيا إبان الحرب بين تركيا وروسيا فى عام ١٨٧٧ . وقد انتقلت أسرته الى كوسوڤا واستقرت ببلدة فريزاى حيث تربى وكبر. وقد تعلم العربية والألبانية فى آن، وعمل بالتدريس ونظم الشعر بكلتا اللغتين، وكان شديد التأثر فى كتاباته بالفكر الصوفى.

ولما كانت التقاليد المحلية تحظر زواجه من فتاة يختارها، فقد فر بمحبوبته واستقرا أولاً باسطنبول ثم انتقلا الى سوريا عام ١٨٩٠ . وعاش فى عمان بالكرك وفى طاحونة بحوران، ولو أن دمشق كانت فيما بعد مركزاً لحياته العلمية حتى وفاته. وفى آخر سنوات عمره كرس وقتاً طويلاً من حياته للوعظ والتجارة. ثم انزوى بجامع الأرناؤوط بحى الديوانية وحى البرانية بدمشق. والى جانب الشعر والأدب، كان يولى اهتماماً خاصاً للفلك والعلوم الطبيعية. وقام بتطوير تلسكوب ومولد كهربائى وساعة ضخمة من الخشب. ومن كتبه كتاب بعنوان آرائى الخاصة فى التاريخ والأدب العربى والفارسى والتركى والألبانى. وانعكست اهتماماته الأخرى فى أعمال من قبيل البروج الفلكية وأثرها فى حياة الناس، رصد الأرناؤوطى على بيان المفسر الفلكى، خزينة الجوهرات، مفردات العلوم الطبيعية،

منافع النبات للإنسان، الأعشاب وتأثيرها فى الطب، بيان طبيعة النباتات وعلامات تغير المزاج الإنسانى، تفسير آيات قرآنية. وكان يولى اهتماماً خاصاً بشاهنامة الفردوسى وترجم جزءاً منها الى الألبانية. وكان له ولد وبنت، والأخيرة شاعرة ذات أحاسيس صوفية قوية. يضاف الى ذلك إسهامه الأصيل فى ابتكار أبجدية بالخط العربى تناسب اللغة الألبانية. ولم يكن ثابت فريزاى أول من سعى فى هذا السبيل. فقد سبقت الإشارة فى الفصل الثانى الى الاحتكاك المباشر للأدباء الألبان بالعربية وخاصة فى مدن كبيرات وشكودير وإلباسان. ويرجع الفضل لنسيم فركولا (بين ١٦٨٠–١٧٠٠) فى ابتكار أبجدية من هذا النوع، ومن الأمثلة اللاحقة ملا حسين دوبراتشى (حوالى عام ١٧٨٥) وداود بوريتشى (١٨٢٥–١٨٩٦) –وقد طبع أول نماذجه بالخط العربى باسطنبول عام ١٨٦١– وخوجة حسن تحسين (١٨١٢–١٨٨١).

يقول نجيب ألپان فى مناقشته لمسألة الأبجدية الألبانية فى علاقتها بالتأثير التركى العثمانى على ألبانيا:

«حين دخل الألبان الإسلام استخدموا الأبجدية العربية العثمانية. إلا أن هذه الأبجدية لم تكن مناسبة، فلم تكن بها حروف تقابل الصوائت والصوامت فى اللغة الألبانية. ولم يكن بالأبجدية العربية حروف علة.

وفى القرن الثامن عشر، بدأ الأدباء الألبان الكاثوليك والأرثوذكس على السواء فى إعداد أبجدية قومية خالصة. وفى عامى ٤٤–١٨٤٥ قام أحد المثقفين يدعى ناعوم بنايوتى بنشر كتاب بعنوان *L'Evëtori Shqip Fort i Shkurtër* (الأبجدية الألبانية اليسيرة والدقيقة). وكانت هذه الأبجدية فى رأى عالم الدراسات الألبانية النمساوى يوهانز جيورج فون هان تتسم بالأصالة تماماً. إلا أن المؤسسة الدينية باسطنبول نفت مبتكرها الى مكان غامض ومنعت استخدامها فى تدريس الألبانية.

ثم قام سامى فراشيرى وخوجة تحسين فيلاتى وكوستردين كريستوفوريدى وڤوسو باشا شكودرانى وجوڤان ڤريتو بوستينانى وكوتو خوجى وغيرهم من المثقفين الألبان المقيمين باسطنبول فى عام ١٨٧٩ بوضع أبجدية أخرى تقوم على الحروف اللاتينية

من ٢٥ حرفاً لاتينياً وستة أحرف من الابجدية الكريليكية وخمسة أحرف من اليونانية. وتم تنقيحها فى عام ١٩٠٨ بمؤتمر موناستير وتم إقرارها، وهى الأبجدية المستخدمة حالياً» .(٤٣)

ولم تكن هذه المسألة مجرد مسألة تجربة علمية، بل كانت لها أبعاد دينية وأدت الى احتدام الجدل بين علماء الدين السنّيين الذين كانوا يسعون للإبقاء على الخط العربى وتطويره فى مواجهة أسرة فراشيرى وأنصارهم الذين كانوا فى ازدياد وخاصة بين صفوف البكتاشية الذين نادوا بفرض الخط اللاتيني. وكانت الخسارة من نصيب أنصار الخط العربى ولكن بعد فترة من انعقاد مؤتمر جمعية طباعة اللغة الألبانية بموناستير فى نوفمبر ١٩٠٨ حيث تم رفض أبجدية خوجة تحسين القائمة فى جزء منها على الخط العربى بدعوى تعقيدها. وحين عقد مؤتمر آخر فى إلباسان فى العام التالى، كانت لاتزال هناك معارضة من جانب علماء الدين. يقول أوديل دانييل: «اضطر الباب العالى تحت ضغط من المسلمين الألبان لإعلان رده بعد شهر من القرارات التى اتخذها مؤتمر موناستير. وأجبرت وزارة التعليم الألبان من ولاية كوسوفا على استخدام الأبجدية الألبانية بالحروف العربية» .(٤٤) واستمرت الجهود الرامية لتطوير أبجدية لاتينية ويونانية فى جذب المزيد من المعارضة وأحدثت شقاقاً فى ألبانيا. إذ كانت الأبجدية العربية تتصل بالقرآن فى حين كانت الحروف اليونانية توحي بالتبعية لليونان وكل ما هو يونانى. فوقع الألبان فى مأزق بين الانتماء الدينى والقومى. وكان الاختيار الأصعب الذى واجه الألبان المسلمين ما إذا كان عليهم أن يولوا وجوههم شطر أوربا أم يظلوا بوابة الشرق الإسلامى. ولم يكن لكوسوفا دخل مباشر فى الموضوع. فقد ظل الخط العربى مستخدماً بها لمدة أطول منه بألبانيا نفسها. وابتكر ثابت فريزاى أبجديته الخاصة فى دمشق، وإذا قبلنا البحث الذى قام به محمد موفاكو والنتائج التى توصل اليها، فقد كانت هذه الأبجدية شديدة التأثر باللغة العربية السائدة بسوريا؛ وقد وصفت بأنها أوجز وسيلة لتمثيل الألبانية بخط عربى لا تزيد حروفه عن عشرين حرفاً فى مقابل أربعة وأربعين حرفاً فى أبجدية رجب ڤوكا الذى عاش بمدينة تيتوڤا المقدونية ونشرت على صفحات مجلة **الفبايا شكيب** باسطنبول عام ١٩١٠. ومن ناحية أخرى، كانت أبجدية ثابت فريزاى غير منشورة وظلت مدونة فى شكل مخطوط تتداوله جالية تعيش فى بيئة عربية خالصة أو عربية تركية.

كان الكاتب السورى معروف الأرناؤوط (١٨٩٢-١٩٤٨) أشهر الشخصيات الألبانية السورية.(٤٥) وتبرز القومية العربية واضحة فى عمله فى دعوته لتغليبها على الانقسامات الطائفية والدينية. وهناك حس بطولى فى أسلوبه وفى رواياته الاجتماعية التاريخية عن فجر الإسلام والأحداث التى سبقت ظهوره وتلتها. ويتضح لديه الإلمام بالتاريخ الاجتماعى والخلفية البيزنطية لتاريخ الشرق الأوسط. وتعد ثلاثيته سيد قريش التى تقع فى حوالى ألف صفحة أفضل أعماله. وقد أحدثت دوياً أدبياً حين نشرت عام ١٩٢٨، وذلك لأنها تناقش مولد نبى الإسلام برؤية شاملة لم يكن العرب المسلمون مستعدين بعد لاستيعابها. فجذور الإسلام تكمن في التاريخ الاجتماعى، وكانت الأمة العربية موجودة قبل ظهور الإسلام، وكان عرب الشام أصحاب حضارة وكانت تربطهم علاقة وثيقة ببيزنطة وبعالم أوسع نطاقاً من شبه الجزيرة العربية. وكان العرب (وخاصة بنو غسان) وبغض النظر عما إذا كانوا مسيحيين أو مسلمين يدعمون بعضهم بعضاً ويتعاونون من منطلق "هويتهم العربية". فكانت هناك هوية واحدة تحدد العلاقة بين طوائفهم. ويفاجأ القارئ بوجود أوجه تشابه بين هذا الموقف من جانب ألبانى سورى وموقف نعيم فراشيرى من قبله فى كربلايا وسائر أعماله حيث كانت للقومية الألبانية أولوية على الانتماء الدينى.

كان معروف الأرناؤوط يستلهم نموذجين بطوليين منذ صباه ببيروت، أولهما "أبو الليالى" عنترة بن شداد الذى يعد "البطل" العربى الأول.(٤٦) ولكن كان هناك بطل آخر فرض صورته على خيال الصبى معروف الأرناؤوط. فكانت صورة جيبرجى كاستريوت (اسكندر بك) بلحيته وهو يمتطى صهوة جواده تشبه صورة البطل العربى عنترة. وكانت صورته معلقة فى كثير من بيوت الألبان. وقد ولد معروف فى أسرة تتوارث سيرة بطل ألبانيا وبطل أعمال نعيم فراشيرى.

كانت هذه قصة أسرة ألبانية موهوبة تركت بصمة واضحة على تاريخ الأدب فى سوريا ولبنان. وهناك أسر كثيرة غيرها ممن استوطنوا الشام (كما استوطن كثير من الألبان من قبلهم بكالابريا واسطنبول)، وأسهموا بدور إيجابى فى الحياة الثقافية للمشرق العربى. والثقافة تتدفق فى أكثر من اتجاه، وكان أمثال هؤلاء الألبان بمثابة قنوات للتواصل. وحياة الطوائف المسلمة بالبلقان تدين بالكثير لبنى وطنها ممن قدر لهم أن يعيشوا وراء خط البوسفور.

هوامش

(1) See M. Kiel, 'Yenice-i Vardar (Vardar Yenicessi Giannitsa): A Forgotten Turkish cultural centre in Macedonia in the 15th and 16th centuries', *Studia Byzantina et Neohellenica* , 3, Leiden, 1971, reprinted in *Studies on the Ottoman Architecture of the Balkans* . Aldershot: Variorum, 1990, IV, pp. 308-16.

(2) Lieut-Col. W. H. Salmon, *An Account of the Ottoman Conquest of Egypt in the Year AH 922 (AD 1516)* , oriental Translation Fund, New Series, vol. XXV, Royal Asiatic Society, London, 1921, pp. 41, 59, and 84.

(٣) عن نوع الفأس المشار اليه انظر التفاصيل التى أوردها دى يونغ F. de Jong فى مقاله "The iconography of Bektashiism" وهومنشور فى *Manuscripts of the Middle East* , vol. 4, 1989, p. 21.

(4) Louis Massignon, *The Passion of al-Hallâj, Mystic and Martyr of Islam* (transl. Hubert Mason), vol. 2, *The Survival of al-Hallâj* , Princeton University Press, 1982, pp. 253-4.

(٥) عن عروج وأخويه وأصولهم، انظر John B. Wolf. *The Barbary Coast: Algiers under the Turks, 1500 to 1830* , New York and London, 1979, p. 64; Corrine Chevallier, *Les trente premieres années de l'état d'Alger, 1510 -1541!*, Algiers, 1986, pp. 26-36.

(٦) للمزيدعن الانكشارية بالجزائر، انظر H. D.!de Grammont. *Histoire d'Alger sous ma domination turque (1515-1830)* , Paris, 1887. وعن الانكشارية بتونس انظر Jean Pignon, 'La milice des Janissaires de Tunis au temps des Beys (1590-1650)', *Les Cahiers de Tunisie* , 3me trimestre, no. 15, Tunis, 1956, pp. 301-26.

(٧) لايزال للعائلات الألبانية نسل يعيشون بالمدن الكبرى. وللجالية البوشناق صلات خاصة بمدينة الجزائريين (لايزال ضريح سيدى عبدالرحمن يتردد عليه النسوة من أصل بوسنى) وتلمسان.

(٨) التفاصيل نجدها فى كتاب J. Deny. 'Les registres de solde des Janissaires conservés a la Bibliotheque Nationale d'Alger', *Revue Africaine* , nos. 304-5, 1920, pp. 19-46 and 212-60.

(٩) للمزيد عن ثورة الأرناؤوط انظر Venture de Paradis (presented by Joseph Cuoq),

حيث يحتوى على وصف . *Tunis et Alger au XVIIIe siecle* , Paris: Sindbad, 1983, pp. 217-20
مفصل لحياة الانكشارية فى الجزائر ص ١٥٩-١٩٥ .

(10) Alexander Lopasiç'A Negro Community in Jugoslavia', *Man* , vol. LVIII, Nov. 1958, p. 171.

وردت مناقشة عن الصلات بين ألجينى والجزائر فى مقال محمد موفاكو، "الثورة الجزائرية فى الشعر الألبانى" فى كتاب ملامح عربية إسلامية فى الأدب الألبانى، دمشق، ١٩٩٠، ص٩٣-٩٥ .

(11)*Encyclopaedia Judaica* , vol. 14, 1972, pp. 1220-54.

(١٢) هذا التكنوقراطى التقدمى لايراه ڤاتيكيوتس قومياً، بل "مجرد حاكم مسلم له مفاهيم دينية عن المجتمع والعلاقات بين الناس ولديه نزعة قوية للهيمنة والسيطرة" (P. J. Vatikiotis, *The History of Modern Egypt: From Muhammad Ali to Mubarak* , London, 1991, pp. 68-9).

(١٣) وردت بكتاب James Augustus St John, *Egypt and Muhammad Ali, or Travels in the Valley of the Nile* , London, 1834, vol. 1, p. 543 . وهناك دراسة شيقة عن محمد على كرجل ذى رؤية فى مقال أنور عبدالملك Anouar Abdel-Malek, 'Mh'amed 'Ali et les fondements de l'Égypte indépendente', in *Les Africains* (Charles-André Julien, Magali Morsy. Cathérine Coquéry-Vidrovitch and Yves Person), vol. V, Paris: Jeune Afrique, 1977, pp. 231-59 . وهناك بصفحة ٢٤٣ صورة فوتوغرافية لمحمد على فى صباه ببلدته قولة بمقدونيا اليونانية.

(١٤) عن البوشناق بمنطقة النوبة انظر كتاب Burkhardt, *Travels in Nubia* , London, 1819, pp. 134-5 (1822 edn, p. 31 وفى سياق أوسع بمقال ميناج V. L. Ménage, 'The Ottoman and Nubia in the Sixteenth Century', *Annales Islamologiques* , vol. XXIV, 1988, Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1988, pp. 137-53 .

(١٥) انظر الفصل الثانى، الحواشى من ٨٢-٨٤ .

(١٦) للمزيد عن كايجوسز أبدال (عبدالله المغاورى) انظر مقال د. رضا نور Riza Nur, 'Kaughousouz abdal (Ghaibi bey)', *Revue de Turcologie* , vol. II, no. 5, Feb. 1935, pp. 77-98 . وكتاب بابا رجبى Baba Rexhebi, *Misticizma Islame dhe Bektashizma* , New York, 1970, pp. 183-98 . وللاطلاع على وصف المنشآت انظر كتاب هازلوك F. W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans* , vol. II, p. 514-16

(17) James Augustine St John , *Egypt and Muhammed Ali, or Travels in the Valley of the Nile* , London, 1834, vol. II, p. 395, and Gaston Wiet, *Journal d'un Bourjeois du Caire Chronique d'Ibn Iyas* . vol. II, Paris: SEVPEV, 1960, pp. 84-5.

(١٨) للاطلاع على وصف بالعربية للصوفية فى مصر فى تلك الحقبة انظر توفيق الطويل. التصوف فى مصر إبان العصر العثمانى، القاهرة (د. ت.)، ص٥٢-٦٩.

(١٩) أحمد سرى بابا، الرسالة الأحمدية، ص٢٥.

(٢٠) سيرة الظاهر بيبرس، المكتبة العلمية الكتبية بالقرب من الأزهر وسيدنا الحسين، الطبعة الأولى ١٣٢٦/١٩٠٨، الجزء ١٢، ص٤٥-٤٦. ويظهر عبدالله المغاورى فى مواضع عديدة من متن السيرة.

(٢١) انظر الوصف العرضى للقصر العينى ضمن مناقشة لتكايا بغداد بكتاب كارستن نيبور Carsten Niebuhr, *Voyage en Arabie et en d'autre pays circonvoisins* , vol. II, Amsterdam, 1780, pp. 243-4.

(٢٢) عجائب الآثار فى التراجم والأخبار، تحقيق حسن محمد جوهر وعبدالفتاح السرنجاوى والسيد ابراهيم سالم، متن القاهرة، طبعة لجنة البيان العربى، ج٤ (٥٨- ١٩٦٦)، ص٤١-٤٢).

(٢٣) أحمد سرى بابا، ص٢٦.

(24) Baba Rexhebi, *Misticizma Islame dhe Bektashizma* , New York, 1970, pp. 183-98.

(25) F. de Jong, 'The Takiya of Abdallah al Maghawiri (Qayghusuz Sultan) in Cairo: A historical sketch and a description of Arabic and Ottoman Turkish materials relative to the History of the Bektashi Takiya and Order preserved at Leiden University Library', *Turcica* , XIII (1981), pp. 242-60.

(٢٦) وردت الإشارة الى إقامة أحمد رامى فى طوسوس بدراسة للدكتورة نعمات أحمد فؤاد بعنوان "قصة شعر وأغنية" نشرت بسلسلة اقرأ (العدد ٣٦٨) القاهرة، دار المعارف، ص٦-٧. ولأحمد رامى ترجمة متميزة لرباعيات الخيام ولقيت ترحيباً لدى معاصريه من الأدباء فى مصر ومنهم سبيرو بك (وهو ألبانى) الذى كان يرأس تحرير القسم الأدبى بصحيفة الإيجبشان جازيت. ومما لاشك فيه أن هذا العمل كان من بين الاهتمامات الشعرية التى جمعت بين أحمد رامى وأحمد سرى بابا بتكيته بالقاهرة.

وقد ألهمت الرباعيات ألبانيين آخرين ومن غير المسلمين أيضاً. فترجمها المطران فان نولى الذى عاش فى مصر وكان يعرف العربية والفارسية والتركية وتخلص فيها باسم روشيت بلبل.جرامشى. وكان نولى يكن تقديراً كبيراً وحباً خاصاً للفكر الفارسى الوسيط وخاصة الفلسفة والعرفان. للمزيد انظر Arshi Pipa, 'Fan Noli as a National and International Albanian Figure', *Südost Forschungen* , vol. 43, 1984, pp. 252-3; 'Il pensiero religioso nel paese di Skanderbeg', *Il Pensiero Missionario* , vol. V, 1933, pp. 299- 301, footnote 9, Brussels, 1927.

وقد أشار القس آرثر ليولين فى المراسلات التى تمت بيننا حول الظروف التى أدت لتخلصه باسم روشيت بلبل جرامشى الى أن طبعة ڤيينا من ترجمة نولى نشرت فى نفس عام ١٩٢٦ الذى طرده فيه أحمد تسوجو. وكان نولى يخفى هويته حين كان فى ألمانيا.

وتضم مقدمة طبعة ڤيينا لعام ١٩٢٦ من الترجمة الألبانية لرباعيات الخيام (ص٥- ٢١) الأسباب -وكلها شخصية- لقيام نولى بالترجمة الألبانية التى تعد الأفضل بعد ترجمة فيتزجيرالد. فقد استرعى انتباهه ازدهار الثقافة الفارسية تحت تأثير الإسلام بين القرنين التاسع والرابع عشر كما استرعت انتباه كثير من الألبان (ومنهم نعيم) من قبله. ولطالما كانت جاذبية إيران ماثلة بينهم. ويهدى نولى ترجمته لنظامى وحافظ (الشاعرين الفارسيين الكبيرين). وتعد لغة عمر الخيام (توفى عام ١١٢٣) فى رأى نولى ذات جمال فريد. ويرى أن المنظومة تعرضت لكثير من التشويه وأسيئت ترجمتها فى بعض الحالات، وأن هناك شوائب دخيلة عكرت صفاء المتن الأصلى. ويرى نولى أن رد الفعل الفكرى الفارسى لهذا التأثير الإسلامى المتمركز فى بغداد تمثل أولاً فى ظهور جماعة من أهل العقائد وانصار التفسير الحرفى؛ ثانياً، ظهور مدرسة للتصوف الأفلاطونى المحدث؛ وثالثاً وأخيراً، ظهور جماعة فذة من العقلانيين زاوجوا بين العلم والفلسفة.

(٢٧) محمد موفاكو، "هل كان رامى حقاً من شيوخ الطريقة البكتاشية"، **العربى** (الكويت)، العدد ٢٦٠، ١٩٨٠، ص٤٠-٤٢.

(٢٨) أحمد سرى بابا، ص٤٧.

(٢٩) عن مشاركة الألبان فى حركة تركيا الفتاة انظر كتاب حسن كاليشى وإبراهيم ترمو Hasan Kaleshi, Ibrahim Termo, *Osniva mladoturskog Komiteta "ujedinjenje i napredak"*, Sarajevo: POF, 1976 وترجمته العربية لمحمد موفاكو بعنوان **الوجه الآخر للاتحاد والترقى**، إربد، الأردن، جامعة اليرموك، ١٩٩١.

(٣٠) هناك مقال قيم عن هذا المتصوف لمحمد موفاكو ونعمت الله حافظ بعنوان "الحاج عمر لطفى بشاريزى" بمجلة **العربى** (٢٤٢، يناير ١٩٧٩، ص١٣٥-١٣٩).

(٣١) نفس المصدر، ص٧-١٣٨. ويعد لطفى بشاريزى أحد كبار علماء كوسوڤا فى التصوف والتفسير.

(٣٢) عن تأثير تعاليم أحمد بن إدريس على متصوفة البلقان انظر كتاب R. S. O'Fahey, *Enigmatic Saint: Ahmad Ibn Idris and the Idris Tradition*, London, Hurst. 1990, pp. 185-8.

(٣٣) انظر شرف عبدالمحسن البركاتى، **الرحلة اليمنية**، القاهرة، ١٣٣٠/ ١٩١٢، ص٥ و٦.

(34) Rev. Thomas Smart Hughes, *Travels in Sicily, Greece and Albania*, vol. II, London, 1820, pp. 101-2.

(٣٥) وردت هذه الحكاية ضمن تفاصيل أخرى في كتاب Ibrahim Mansur Efendi, *Mémoires sur la Grece et L'Albanie* , Paris. 1827, pp. 68-9, 270-1 and 359-60.

(36) J. C. Hobhouse, *A Journey through Albania ...* , London, 1813, and New York, 1971.

(37) 'Sur le caractère du pouvoir d'Ali pacha de Tépélène', *Actes du 1er Congrès* , IV: *Histoire* , Sofia, 1968, p. 101 (pp. 97-109).

وقد طبع نفس هذا الموضوع أيضاً في *Studia Albanica*. لمزيد من الدراسات المهمة عن علي باشا، انظر Odile Daniel, *Albanie . Une bibliographie historique* . Paris, 1985, pp. 405-15.

(38) F. W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans* , vol. II, pp. 537 and 591, likewise *The Annual of the British School at Athens* , no. XX, Session 1913-14, p. 113.

(٣٩) انظر مقال "البكتاشية" بمجلة العربي الكويتية، العدد ٢٢٠، مارس ١٩٧٧، ص٦٤-٦٨.

(٤٠) نوقش إلهي في كتاب حيدر صالحو Haidar Salihu, *Poezia e Bejtexhinjve* , Prishtinë, 1987, p. 490, as *himn vjershë e lartë fetare* , 'verses of a lofty devotion.' ويعتبر هوبهاوس (A *Journey through Albania, op. cit.* , vol. I, pp. 113) الفتاة واحدة من حريم علي.

(41) Thomas Smart Hughes, *op. cit.* , pp. 97-8.

وللمزيد عن حياة علي باشا انظر كتاب Stanford J. Shaw, *Between Old and New: The Ottoman Empire under Sultan Selim III, 1789-1807* , Harvard university Press, 1971.

(٤٢) عن السعدية في ألبانيا انظر ناتالي كليبار، المرجع السابق، ص١٦٣- ١٧٢.

(43) See Necip Alpan, 'Influence turco-ottomane dans la littérature albanaise' *Makedonski Folklor* , Skopje, 1979, pp. 161-8; Odile Daniel, 'The Historical Role of the Muslim Community in Albania', *op. cit.* , pp. 13-16.

(44) Odile Daniel, *ibid.* , p. 14.

(٤٥) يمكن الرجوع لقائمة موجزة بالمصادر والمراجع والأعمال في كتاب يوسف سعد داغر، **مصادر الدراسات الأدبية**، الجزء٢، الباب الأول: الراحلون، ١٨٠٠-١٩٥٥، بيروت: "معروف أحمد أرناؤوط" (١٨٩٢-١٩٤٨)، ص١٠٧-١١٠.

(٤٦) انظر معروف الأرناؤوط، سيد قريش، الجزءان ١ و٢، ط٣، بيروت، دار القلم، ١٣٩١ / ١٩٧١، ص٧-١٣.

(٤٧) انظر المصدر السابق، ص١٠، هامش مطول.

(٧)

جسور الدين والحضارة الإسلامية وموانعهما في مجتمعات البلقان المسلمة وغير المسلمة

فلتنهدمي أيتها المآذن والجوامع
وأوقدى حطب الميلاد فى صربيا،
ودعينا نلون بيض الفصح.
التزم بالصومين التزاماً،
وفيما عدا ذلك فلتفعل كما تشاء.
أقسم لك بعقيدة ميلوش أوبيليتش
وبما أحمل من سلاح
إن ديننا سيغرقان فى بحر دم.
وسيخرج أحدهما ظافراً.
ولن يعيش "العيد" فى سلام مع عيد الميلاد.

(بيتار الثانى، بتروفيتش نييجوش، راهب وشاعر وأمير الجبل الأسود وتولى الحكم من ١٨٣٠ الى ١٨٥٠)

تقول مترجمتنا ليدا: « توكل على الله. فهذا رباط لا انفصام له. لكن سنوات الإلحاد محت الفارق. وبعض المسلمات فى مدرستى يضعن فى آذانهن أقراط على شكل صليب، بل ويذهب البعض منهم الى القداس » (Ian Thomson, 'Flesh and Blood in Albania', *Observer Magazine*, June 21, 1992, p. 29)

حاولنا فى الفصول السابقة من هذا الكتاب أن نقدم تعريفاً ببعض شعوب البلقان فى حقب من تاريخها خضعت فيها لتأثير ثقافة الشرق فى كثير من أوجه حياتها بصورة مباشرة أو غير مباشرة فى ظل الحكم العثمانى، وشهدت نمو مجتمع مسلم بينها. وكان

أفراد هذا المجتمع المسلم من بني جلدتهم أو من آسيا ممن استوطنوا بجوارهم. وقد تأثر هذا المجتمع بالشرق وما وراءه من خلال العلاقات التجارية والثقافية. وكان العصر العثماني ولا شك هو العامل الأول في ذلك، بالإضافة الى عوامل أخرى طويلة المدى ينبغي أن تؤخذ في الاعتبار ضمن عوامل ظهور هذا المجتمع المسلم.

إن شبه جزيرة البلقان لاتضم "أمة مسلمة" متجانسة ومترابطة جغرافياً بالمعنى المعروف في مناطق أخرى. ومع ذلك فمسلمو جمهورية البوسنة والهرسك تم الاعتراف بها منذ عام ١٩٦٩ كقومية تعدادها حوالي ١,٦٠٠,٠٠٠ نسمة.(١) وهم يمثلون أو كانوا يمثلون أغلبية محلية داخل مجتمع تعددي فيما كان يعرف باسم يوغسلافيا. وهناك من الأسباب ما يرجح اعتبار البوسنة والهرسك القلب التاريخي للعالم الإسلامي في البلقان. وفي كتيب بعنوان *Islam our choice* (الإسلام اختيارنا) جمعه إبراهيم أحمد بواني ونشرته رابطة العالم الإسلامي هناك شهادة تستوقف النظر يقال إنها للدكتور عبدالكريم جرمانوس أستاذ الدراسات الشرقية بجامعة بودابست:

«أسعدني الحظ في إحدى العطلات الصيفية بالسفر الى البوسنة، أقرب بلاد الشرق الينا. وما أن استقر بي الحال في فندق حتى أسرعت لكي أرى المسلمين الذين كانت لغتهم التركية تغريني بخطها العربي المعقد على صفحات كتب قواعد اللغة. كان الوقت ليلاً، وفي الشوارع الخافتة الأضواء سرعان ما اكتشفت مقهى متواضعاً يجلس به اثنان من البوشناق على مقاعد قصيرة. كانا يرتديان سراويل تقليدية يمسك بها حزام عريض به خناجر.

كانت عمائمهم وزيهم الغريب توحي اليّ بنوع من الهمجية. ودخلت القهوة خانة في رهبة جلست بركن منعزل. ونظر البوشناق اليّ بعيون مستطلعة، وفجأة تواردت على خاطري كل الحكايات الدامية التي طالعتها بالكتب عن تعصب المسلمين. واسترعى انتباهي أنهم كانوا يتهامسون حول وجودي المفاجئ. وسيطر الخوف على خيالي الطفولي؛ فمن المؤكد أنهم سيشهرون خناجرهم على الغريب "الكافر". تمنيت أن أخرج من هذا المناخ المخيف، ولكني لم أجرؤ على التحرك من مكاني.

وفى ثوان معدودات أتانى النادل بفنجان من القهوة وأشار الى الجماعة المخيفة من الرجال. فاستدرت برأسى اليهم حيث أومأ أحدهم بالسلام وبابتسامة ودوده. فأجبرت نفسى على رسم ابتسامة على شفتى المرتعشتين. فنهضوا ببطء واقتربوا من مائدتى الصغيرة. وتساءلت فى وجل: هل سيطردوننى؟ وألقوا علىّ السلام وجلسوا حولى. وقدم لى أحدهم سيجارة، ومع إشعالها أحسست أن زيهم العسكرى يخفى وراءه روحاً كريمة. فاستجمعت قواى وتحدثت اليهم بتركية ركيكة. وكان لحديثى فعل السحر. فقد أضاءت وجوههم بود حميم، وبدلاً من العداوة دعونى الى بيوتهم؛ وبدلاً من إشهار الخناجر أغرقونى بكرمهم. وكان هذا أول لقاء شخصى لى بالمسلمين». (٢)

كانت انطباعاته الغريبة الأولى أنه بلد لايزال بدائياً وهمجياً ويفتقر الى القانون والنظام. وكم تغيرت هذه الانطباعات الآن. ولكن كان هناك اضطراب ثقافى وعرقى وفكرى فى صفوف شعب البوسنة والهرسك المسلم فى ظل الاحتلال النمساوى.

كانت الشخصية البارزة آنذاك هى محمد بك كابيتانوڤيتش (١٨٣٩- ١٩٠٢)(٣) الذى كتب *Risalei Ahlak* رساله أخلاق وهى أول كتاب مسلم يتم طبعه بالبوسنة والهرسك بالحروف اللاتينية. وكان يهدف الى تقديم تعليم أخلاقى للشباب المسلم. ونشر فيما بعد كتاب آخر بعنوان *Sta misle Mohamedanci u Bosni* (فيم يفكر المسلمون البوشناق) يعبر عن فكر كاتب قدر لأعماله أن تترك أثراً لا على الدوائر المسلمة المحلية، بل أيضاً على الطوائف المسلمة بكل من كرواتيا وصربيا.

درس كابيتانوڤيتش اللغات الشرقية بموستار فى وقت كانت طائفته المسلمة تشعر فيه بفقدان للهوية ضاعفت من حدته الأمية والخمول الثقافى، وهو ما أدى الى انكفائها على ذاتها وعزلتها. وفى ظل هذا الوضع بدأت إرهاصات نهضة؛ فتم فتح فصول لمحو الأمية، وبدأ بعض الأدباء المسلمين من أمثال كابيتانوڤيتش فى الكتابة باللغة الصربوكرواتية. وصدرت أول ترجمة للقرآن بتلك اللغة فى عام ١٨٧٥ على يد ميكو ليوبيبراتيتش عن الفرنسية؛ وكانت بالحروف اللاتينية بالطبع. واتسع نشاط كابيتانوڤيتش بسفره لأوربا

والشرق الأوسط، كما كانت له خبرة دبلوماسية. وقام أدباء وعلماء ومفكرون آخرون بالبوسنة والهرسك بنشر عدد من الكتب والمقالات الصحفية عن التاريخ الإسلامى والترجمة عن الوثائق والسجلات، وعن ارائهم وتطلعاتهم الخاصة. ومن هذه الأعمال سيرة النبى ﷺ ودراسة عن الإسلام لعثمان نورى حاجيتش (١٨٦٩-١٩٣٧) بعنوان *Muhamed i Kur'an* (محمد والقرآن) ونشر ببلجراد عام ١٩٣١ وأعيد طبعه بسراييڤو عام ١٩٦٨.(٤) يضاف الى ذلك عودة الاهتمام بالتصوف وخاصة بأشعار جلال الدين الرومى وفكره وفى الوقت نفسه صدور العديد من الدوريات الصوفية عن الطرق الصوفية بالبوسنة. ومن أهم ما يعبر عن الفكر الإسلامى المعاصر فى البوسنة بيان نشر فى خمسين صفحة (وترجم الى الانجليزية والألمانية والعربية والتركية والفارسية) لعليا عزت بيجوڤيتش عام ١٩٧٠ وأدى لمثول ثلاثة عشر مفكر مسلم أمام المحكمة بسراييڤو بتهمة "السعى لإقامة إقليم مسلم نقى عرقياً بالبوسنة والهرسك". وفى هذه الوثيقة التى تعد أبعد ما تكون عن الأصولية، تحددت علاقتهم بالعالم المسيحى بكل وضوح ومنطقية:

«فيما يتعلق بالديانة المسيحية، نحن نفرق بين تعاليم المسيح والكنيسة. ففى الأولى نرى وحياً من الله ولكنه محرف، وفى الأخرى نرى مؤسسة أصبحت بنظامها الكهنوتى الهرمى وسياستها وثروتها ومصالحها معادية لا للإسلام وحسب، بل للمسيحية نفسها أيضاً. وكل من يسعى لتحديد موقفه من المسيحية لابد له من تعريفها أولاً وتحديد ما إذا كانت تعنى تعاليم المسيح أم محاكم التفتيش، فقد تأرجحت الكنيسة بين هذين القطبين عبر تاريخها. وكلما عبرت عن التعاليم الأخلاقية للإنجيل ابتعدت عن محاكم التفتيش واقتربت من تعاليم الإسلام. وإننا لنرحب بالتوجهات الجديدة للكنيسة التى صدرت عن آخر مؤتمر بالڤاتيكان، لأننا نرى فيها اقتراباً من جوهر المسيحية الحقة. وقد يقدم المستقبل مثالاً للتفاهم والتعاون بين الديانتين الكبريين لما فيه خير البشرية».(٥)

وهناك حس بالقومية "البوجوميلية الجديدة" فى هذه الوثيقة المهمة. فالألبان -وقد قل عدد المسلمين النشطين بينهم بصورة ملحوظة- ليسوا "شعباً مسلماً" بالمعنى المعروف مثلاً

عن العرب والبربر بالجزائر والمغرب كما يظن بعض المتحمسين فى الشرق الأوسط. وهناك أكثر من مليون مسلم بكوسوڤا ومقدونيا المجاورة لها، وقد يصل الرقم الى مليونين ممن لديهم وعى إسلامى أكبر مما نجده فى ألبانيا نفسها. وفى بلغاريا تضم الأقلية التركية والتترية التى ظلت مكبوتة الهوية عن طواعية حتى وقت قريب بين ثلاثة أرباع المليون ومليون من المسلمين بما فى ذلك اليوماك (البلغار المسلمون) والغجر (روماس) والقزلباش الهراطقة (العلويون). وفيما وراء حدود هذه البلاد التى كانت تمثل فيما مضى مراكز للحياة الحضرية والريفية المسلمة بدرجات متفاوتة نجد جيوباً منعزلة من المسلمين –فى اليونان (بغرب تريس وجزيرة رودس) ورومانيا (شمال دوبروجا– الأتراك ٢٩,٥٣٣ بنسبة ٠,١٪ والتتار ٢٤,٦٤٩ بنسبة ٠,١٪) ومجموعة قليلة العدد بالمجر تنفصل جغرافياً عن البلقان ولو أنها ترتبط تاريخياً بشعوب البلقان.

من ثم فللإسلام مكانة ثقافية وسياسية كبرى فى البوسنة. وقد شكل بالإضافة الى الأرثوذكسية والكاثوليكية المثل واللغة والأدب والهوية الفردية لدى الأمة الألبانية. وتضم هذه الطوائف "مسلمين بلقان" متمسكين بدينهم لايعتبرون أن إسلامهم يقطعهم بالضرورة عن انتماءاتهم المحلية كجزء من أسرة الشعوب الأوربية. أما بالنسبة للبلغار واليونانيين والمقدونيين والصرب والأتراك الرومانيين والتتار، فقد فرض عليهم التاريخ بعد الوسيط الارتباط بغزاة غرباء من آسيا فرضوا هيمنتهم على شعوب ذات هوية قومية واضحة تعتبر نفسها أوربية وترى فى نفسها إما جسراً بشرياً أو سداً بين الغرب و"دار الإسلام".

معركة كوسوڤا والحملة الصليبية الصربية على الإسلام

ربما لم تكن معركة كوسوڤا فى عام ١٣٨٩ معركة حاسمة فى تاريخ أوربا كما يعتقد البعض. ومع ذلك فإن الصرب يعتبرونها أهم حدث فى تاريخهم. فهى تذكرهم ببكاء الملك داود على جلبوع. ولا سبيل لتجاهل نتائجها الثقافية والسياسية والدينية. كما أن نتائجها لم تكن حاسمة بالنسبة لموقف الصرب من الأتراك وحده. فقد خلف الألبان الأتراك، والدور الذى يلعبه كل منهما هو دور قومى وثقافى. وهو دور دينى أيضاً، فعلى الرغم من الأقلية الكاثوليكية الألبانية بكوسوڤا، فالألبانى المسلم هو الذى يعتبر الخصم

الأكبر (فالكروات يقفون على الجانب الآخر من الحدود) في السيطرة على هذه "الأرض المقدسة" التي يعتبرها الصرب معقل عقيدتهم. وتعود هذه القناعة الجازمة الى ما قبل نشأة القومية الحديثة وحركات الاستقلال بالبلقان ككل وصحوة الذاكرة التاريخية الدينية الصربية وظهور رؤية جديدة عن وحدتهم الجغرافية التاريخية. وقد ظهرت في مطبوعات بلجراد٦ عبارات مثل "الحضارة المسيحية" و"الاستبداد الشرقي" و"القتال في سبيل المسيح وأوربا" و"صربيا المقدسة" و"كوسوڤا والتراث الثقافي الأوربي"، وهي شعارات مفعمة بتعبيرات موحية مقصودة ولا شك.

تأكد وجود كراهية راسخة ومتزايدة للإسلام بين الصرب من خلال لقاء مع صحفيين نشره س. راميت في مقال بعنوان "الإسلام في يوغسلاڤيا اليوم" .(٧)

«من الأمثلة الواضحة على هذا المناخ حوار وجدت نفسي طرفاً فيه بأحد مقاهي بلجراد حيث قام اثنان من الصحفيين المحليين برسم خرائط للبلقان ثم أعادوا رسمها وعليها سهم عريض يتجه شمالاً من اسطنبول ويخترق صربيا وأعربا عن مخاوفهما من وجود خطر إسلامي على الحضارة الأوربية. وقالا بجدية تامة: "والمسلمون الألبان والمسلمون البوشناق متحالفان في ذلك؛ فإن لهم عائلات كبيرة العدد لإغراق صربيا ويوغسلاڤيا بالمسلمين وتحويل يوغسلاڤيا الى جمهورية مسلمة. وهم يريدون زعيماً كالخميني. إلا أن بلجراد ليست هدفهم النهائي، بل سيواصلون زحفهم حتى يستولوا على ڤيينا وبرلين وباريس ولندن وكل المدن الأوربية الكبرى مالم يتم وقفهم».

ومع ذلك فإن الطرف الذي كانت له الغلبة في معركة كوسوڤا وما ترتب عليها من نتائج يعد مجال جدل تلخصه منظومة شعبية قومية. يقول فيردو شيشيتش:(٨) «بعد سقوط بلغاريا في يد الأتراك، كان الدور على صربيا. وفي أوائل ربيع عام ١٣٨٩، خرج مراد بجيش كبير من بلوڤديف وعبر إيهتيمان وكيوستنديل وكروتوڤو حتى وصل الى أرض المعركة الفاصلة؛ والتقى الجيشان عند كوسوڤا في الخامس عشر من يونية" . ويشير شيشيتش الى الأهمية القصوى لهذه الموقعة. وقد وصفت كثيراً بأدق تفاصيلها وكتب

عنها العديد من الأغانى الشعبية. وهناك مصادر عديدة تصف تفاصيلها، وقد زادت هذه المصادر فى السنوات الأخيرة، إلا أنها تتناقض فيما بينها أحياناً. والأمر المؤكد هو أن الأتراك احتلوا الجزء الجنوبى من ميدان القتال، فى حين اتخذ الصرب الجزء الشمالى الأضعف. وقد أبلى الطرفان بلاء حسناً فى القتال، وكان يبدو فى بادئ الأمر أن الغلبة ستكون من نصيب الجانب الصربى، خاصة حين انتشر خبر مفاده أن السلطان مراد نفسه قد تعرض لطعنة خنجر فى خيمته على يد الفارس الصربى ميلوش أوبيليتش. وشن الأتراك بعد ذلك هجوماً على الصرب بقوة كبيرة وأجبروهم على التقهقر وأسر الأمير لازار فى اليوم نفسه وضربوا عنقه ثأراً لمقتل سلطانهم. وانضم جيش البوشناق (الذى جرده الملك ستيبان تورتكو كدعم) للأمير لازار بقيادة الدوق ڤلاتكو ڤوكوڤيتش.

كان الشعور السائد داخل معسكرات الصرب والبوشناق هو أن الأتراك قد هزموا؛ فما كان يمكن للصرب أن يبرروا تلميحات الملك ستيبان تورتكو فى سوتييسكا فى الأول من أغسطس إلا بمثل هذا التفسير للأحداث، حيث أبلغ الملك بلدية تروجير أنه فى الخامس عشر من يونية ألحق هزيمة فادحة بمراد الكافر عدو الشعب المسيحى بعد أن غزا العديد من الشعوب بغرض الزحف نحو الأراضى البوسنية والدلماتية. وأرسل تورتكو رسالة بهذا المعنى الى فلورنسا تلقى عنها المديح والثناء فى رد وصله فى العشرين من أكتوبر. كما أرسل رسالة مماثلة الى باريس.

ويشير أقدم النصوص التى تتضمن إشارة الى صراع الصرب إلى رأيهم فى أعدائهم. فمراد وعصبته حتى إن لم يتم تقديمهم فى صورة العدو المسلم الشرير الذى خرج بأسلحته ومعتقداته وجمراته وشعاراته البراقة، فقد كانوا صوراً نمطية عرقية ودينية. يقول توماس إميرت :(٩)

« يصف الأدباء المعركة كمجرد صراع بين قوى الخير والشر: مراد وعصبته وحوش متعطشة للدماء، ولازار بجيش من مسيحيين أتقياء يخافون الله. ويتم تصوير الأتراك بصورة بنى إسماعيل فى إشارة واضحة مستقاة من التوراة. و بنو إسماعيل فى كتاب *Zitije kneza Lazara* هم "سهام أطلقها الرب عقاباً على الخطايا"، ومراد هو "الوحش

الذى جاء كأسد يزأر ويسعى لالتهام قطيع المسيح وتدمير وطننا». وفى كتاب *Slovo o knezu Lazaru* للبطريرك دانيلو يشبه الكاتب مراد قائد بنى إسماعيل بالاسكندر المقدونى وقورش الفارسى. فبعد حشد مراد لأعداد لا حصر لها من الرجال من بلاد الشرق والغرب يهجم «كالأسد الغاضب». ومراد فى نظر مؤلف كتاب *Proloska zitije kneza Lazara* هو «أمير بنى إسماعيل الشرير الكافر الذى نهض كأسد غاضب وغزا العديد من الشعوب». ومع اقترابه من أرض لازار جن جنونه وثارت ثائرته وسد أذنيه وانقض عليهم».

ويضيف قائلاً:

«وبمرور الزمن أصبحت معركة كوسوفا تعد مصدراً لكل شقاء عانته صربيا فى فترة خضوعها الطويل للأتراك. وكان موضوع هزيمة كوسوفا ضرورية لموضوعات الأمل والنهضة. وقد ضحى لازار والشعب الصربى بحياتهم فى سبيل العقيدة والأرض؛ وبسبب استشهادهم على يد العدو الكافر عرف الصرب أن الرب يحمى شعبه وسيعيده يوماً من سبيه».

وتشبيه الأتراك ببنى إسماعيل (العرب) له صلة بتعليق أدلى به د. رادى بوجافيتش عن عودة الذاكرة الشعبية فى أوقات مختلفة بين السلاف الجنوبيين:

«كان وصول الأتراك بداية لإحياء دور العرب. فخفتت الأسطورة وعاد الواقع. فعاد العربى فى صورة تركى فى ملاحم سلاف الجنوب. وسيظل هو العدو بعد العدو القومى الجديد، وهم الأتراك». (١٠)

ومن الغريب أنه على الرغم من نظرة الكنيسة الأرثوذكسية الصربية بل الكنيسة الأرثوذكسية الشرقية ككل للمسلم (سواء أكان عربياً أو تركياً أو ألبانياً)، فإن كتّاب ومحررى *Chansons de Geste du cycle du Roi* (أغانى مسيرة حاشية الملك) يعتبرون هذا الشعب البلقانى حليفاً لعدوهم (پاينيم) وبالتالى لابد من قتاله وتشويه صورته. ويشير بول بانكور(١١) الى عدد من شعوب أوربا الشرقية ممن ظلوا يعدون "وثنيين" على الرغم

من مرور قرون على تحولهم الى المسيحية، ومن هؤلاء المجر والروس و "الإسكلافون" والبلغار. فكان يُنظر اليهم على أنهم لايزالون فى جهالة "ما قبل المسيحية". فأى شعب يشتبه فى إعاقته لتقدم الصليب يعد متهماً. فكان القداس البيزنطى ملعوناً بأكمله، وكان المجريون يوضعون فى سلة واحدة مع البلغار. ونظراً لأنه لم يتم إخضاع الوند السلاف بمنطقة البلطيق وتحويلهم الى المسيحية إلا فى القرن الثانى عشر، فليس هناك سلافى فوق الشبهات، وهو ما يشمل السلاف الجنوبيين الذين وقفوا فى طريق قوات ريمون دى سان جيلا فى البلقان. ويشير وليام الصورى على سبيل المثال الى أهل دلماتيا بصورة غير إيجابية؛ والى اليونانيين بوصفهم حلفاء للأتراك.

ويكفى أن نقرأ الفقرة التالية من *The Song of Roland* (أغنية رولند) لكى نتعرف على وجهة النظر الغربية من الدور الذى يلعبه الصرب كرفاق سلاح فى مواجهة الأعداء المسلمين الذين يشبهون العمالقة والأقزام الخرافية وغيرها من مسوخ الأعراس والنهاية الحزينة للملك دودون فى *Le Coq d'Or* (الديك الذهبى):

«الأمير العظيم يخترق الحشد على صهوة جواده
ومن ورائه ابنه العظيم،
الملك دباموروت والملك توررليو أيضاً
وسرعان ما يجردون قواتهم فى ثلاثين صفاً
وعددها لايقل عن خمسين الف نفس
أولها يتكون من جنود من بوتنتروت؛
ومن بعدهم الميكونيين بصواريهم الضخمة المكسوة بالشعر
ومن ورائهم يأتى الجميع فى صفوف،
كأنهم يمتطون صهوة خنازير برية تلمع فراؤها الضخمة؛
والثالث جنوده من نوبيا وبولوس،
والرابع من برون وساحل سلافونيا،
والخامس يتألف من الصرب والسرفيين». (١٢)

والحكايات التى تلت معركة كوسوڤا التى قاتل الصرب فيها المجريين باعتبارهم حلفاء للأتراك تكفى لدحض بعض مزاعم الصرب المغالية بأنهم "المدافعون عن العالم المسيحى"، فهى ضرب من الفكر الرومانسى ولو أنه من نوع خطير خاصة أن الثقافة المسيحية الصربية فى أواخر العصور الوسطى بلغت درجة من الرقى فى القرن الرابع عشر وكانت لها صلات عديدة ثقافية وملكية مع الغرب.

أما رأى الفنان الشعبى الألبانى المسلم التقليدى فى أهمية المعركة فيبدو أنه يشترك مع الصرب فى مصادره ولكن مع بعض الاختلافات.(١٣) يقول أليوس شماوس:

«تتألف منظومة كوسوڤا الألبانية من جزءين رئيسين. يتضمن الأول حملة السلطان مرادعلى سهل كوسوڤا. ويوصف مراد هنا كبطل دينى عظيم يسعى للحق وأن له كرامات. وتصور القصائد الأربع الأحداث الرئيسة: رؤيا مراد وتفسيرها؛ حشد الجيش وأمر السلطان بعزل من أخطأوا ومن توانوا عن الموت فى الجهاد؛ والكرامة الأولى شق السلطان للبحر (كما فعل موسى) الحملة على أدرنة وسالونيكا واسكوبية وفتحها؛ والتقدم المفاجئ واقتراب النصر. وطبقاً للحقائق التاريخية، لم يكن السلطان مراد ولياً، بل كان حاكماً قاسياً لايرحم. إلا أن بعض تصرفاته تنبئ عن صلاحه وجوده. ويركز المؤرخون على بطشه لصوص الحروب (كما حدث إبان حصار قونية مثلاً). والحقائق التى تؤكد هذا الحصار وردت بتاريخ ترونوسكا Tronoska Chronicle. يقول رادوجيتش: "إن وصف اختراق مراد للأراضى الصربية فيها يتطابق مع وصفه فى المنظومة الألبانية عن معركة كوسوڤا". ويرقى صلاح مراد فى المنظومة إلى مرتبة القداسة. فهو مستعد للتضحية بحياته فى الجهاد. وفى سبيل استمداد العون من الله يحمل مصير جنوده على كاهله. لذا فإنه يعزل كل من تقاعس عن الاستشهاد. وفى المنظومة لايبرم مراد اتفاقاً مع "الحق الأعلى" –كما يقول المؤرخ التركى نشرى– بل يتنبأ بمصيره فى رؤيا قبل مغادرة القسطنطينية. وعلى الرغم من ذلك، فإن شخصيته تشبه شخصية الأمير لازار فى التراث الصربى. فيخضع لازار لمملكة السماء، ويستعد مراد للتضحية بحياته. وبعد فرار ڤوك برانكوڤيتش، يأمر

لازار كما فعل مراد بعزل من أرادوا أن يحذوا حذو ڤوك وينفضوا من حوله. ومراد في المنظومة الألبانية ليس مختاراً من قبل الله وحسب، بل إن له كرامات أيضاً؛ فهو يشق البحر كما فعل موسى ليمكن جيشه من العبور الى الشاطئ الآخر. ولاتندهش للتغيرات السياسية التى تطرأ على شخصية مراد لو أخذنا فى اعتبارنا ما يوليه المسلمون من احترام لضريحه بسهل كوسوڤا وانتشار عادة زيارة المرضى له التماساً للشفاء».

ويتناول الجزء الثانى من المنظومة تضحية ميلوش أوبيليتش البطولية بنفسه فى سبيل قتل السلطان مراد. وهنا أيضاً يركز ألويس شماوس على التراث الشرقى فى النسخة الألبانية:

«فى هذا الجزء من المنظومة الألبانية تتم الاستعانة بالتراث المحلى أيضاً. "تقول القصة إن ميلوش بعد إعدامه أخذ رأسه وذهب الى بانيا لإعادة لصقها بالماء الشافى. وبعد دخوله بانيا رأته فتاة وماتت على الفور من أثر اللعنة.

وسنعلق على هذه الفكرة. فقد تأكد وجود اعتقاد أن باستطاعة بطل أن يحمل رأسه المقطوعة، خاصة فيما يتعلق بكوسوڤا. وهذا ما يقوله نوزيتش عن غازى مستان: "ورد بالتراث الشعبى التركى فيما يشبه وصف موت ميلوش أن الأتراك لم يكونوا يموتون فى نفس البقعة التى تقع فيها قبورهم، بل فى السهل. فكان كل منهم يتأبط رأسه ويذهب بها الى غازى مستان لدفنها". وقد سمعت المسلمين منذ سنوات فى برشتينا يحكون عن نفس هذه العادة فيما يتعلق بأربعة قبور تقع بجوار جامع طاش. وكما يلاحظ من هذه المناقشة، فقد بات واضحاً أننا لانستطيع أن نتحدث عن وجود أسطورة كوسوڤا بألبانيا إلا فيما يتعلق بأسطورة ميلوش أوبيليتش. وهذا الأخير يمثل مستوى أقدم وأكثر بدائية من أسطورة صربية مشتركة بروايتها الكوسوڤية المحلية». (١٤)

وقد تم نقل أحد التقارير الغريبة عما حدث فى معركة كوسوڤا الى أوربا من الشرق.

فقد كتب السفير الأسباني المقيم يسمرقند كلاڤيو روى جونزاليس الذى كان قد أوفد من قبل خوان الثالث ملك قشتالة إلى تيمورلنك فى عام ١٤٠٣ عن رحلته وتجاربه وقال إن "مراد كان فارساً مقداماً لقى مصرعه على يد الأمير المسيحى لازار بطعنة رمح اخترق صدره وخرج من ظهره. ثم ثار يلدرم بايزيد لمقتل أبيه بقتل الأمير لازار بيديه فى المعركة" . ويفتقر هذا التقرير الذى تم اكتشافه بالقسطنطينية الى الدقة فى معظم ما ورد به من تفاصيل. فقد أعيدت صياغة سبب موت مراد، فأصبح طعنة رمح بدلاً من خنجر، بما يذكرنا بالمغازى والروايات الملحمية الإسلامية. فطعنة الرمح الذى اخترق جسد الخصم فى معركة فردية تعد صيغة تستخدم مراراً وتكراراً فى رواية مآثر حروب عنترة أو سيد بطال غازى.

الحركات التوفيقية وبناء الجسور الدينية بأواخر العصور الوسطى

لو أمكن الزعم بأن ذاكرة معركة كوسوڤا وأساطير الماضى والحاضر عنها تعتبر بمثابة استقطاب للمواجهة والكراهية اللتين لاتزالان قائمتين بين المسيحية والإسلام فى البلقان، فقد كانت هناك دوماً عوامل وتوجهات أخرى صاغها أفراد وكانت فى صالح الحوار المثمر بين الديانتين المتخاصمتين.

ولدراسة هذه التوجهات، هناك عدد من العوامل المتعلقة بعملية التحول فى البلقان ينبغى أن تؤخذ فى الاعتبار. فعلى سبيل المثال:

(١) كانت كثرة من المتحولين من صغار السن، وكانت كثرة منهم أيضاً من الفلاحين الفقراء والأميين. وما يذكره جون فاين عن شعب البوجوميل ينطبق بنفس الدرجة على كثرة من أوائل من تحولوا الى الإسلام وعلى الحركات التوفيقية والهرطقية التى نشأت بعد الغزو العثمانى: «إن ديانة الفلاحين البلقان (وغيرهم) تعد من قبيل العادة وتتعامل مع شئون الحياة الدنيا فى المقام الأول، وليست لها عقيدة تقريباً، وتركيزها الأساسى على الممارسات ذات الأغراض الدنيوية كصحة العائلة ورخائها والمحاصيل والماشية».(١٥)

(٢) كان الطلاق ينتج فى بعض الحالات عن اعتناق أحد الزوجين لدين آخر.

(٣) وفى حالات نادرة وخاصة بين النساء، كان تغيير الدين يحدث أكثر من مرة.

(٤) كان يحدث أحياناً أن يتحول أحد رجال الدين المسيحى الى الإسلام.

(٥) كان اعتناق الإسلام بين نساء البلقان يميل الى السطحية؛ حيث كانت كثرة منهن تظل على تقديسها للقديسين المسيحيين المحليين، ويقول أحد الأمثال البلقانية: «القديس إيلى حتى منتصف النهار، وبعد منتصف النهار على».(١٦)

(٦) لم تكن هناك "متابعة" أو توجيه للعقائد والأحكام الإسلامية القويمة بين المعتنقين الجدد.

(٧) كانت نسبة اعتناق الإسلام بين الطوائف اليهودية (كما فى بيتولى وسالونيكا) أكبر منها بين المسيحيين وبأسر بأكملها.

(٨) كان هناك اتفاق ضمنى تمليه المصلحة المشتركة بين القساوسة والحاخامات والأئمة المتعلمين حول السعى لإيجاد أرضية دينية مشتركة بينهم.

كانت النزعة التوفيقية عاملاً أساسياً فى تحول شعوب البلقان الى الإسلام كما سبق الذكر فى مواضع سابقة من هذا الكتاب. وكانت أهميتها بالمقارنة بالأسباب الأخرى موضع مناقشة مستمرة. ويركز عليها بيتر شوجر باعتبارها سبباً رئيساً فى التحول الجماعى للإسلام:

«لكى يحدث هذا التواصل، كان الدراويش يطوفون بمختلف ولايات الامبراطورية العثمانية. وكانوا فى حركة دائبة يعظون وينشرون طرقهم وشعائرهم. وكانوا من البابوات، مزيج من ولى وصاحب كرامات وطبيب، وكان ينظر اليهم فى الغالب على أنهم أولياء أحياء. ولم تكن لانتقائيتهم ونفعيتهم حدود. ونظراً لأوجه التشابه العديدة بين المسيحية والإسلام فى صورتهما الشعبية، لم يواجهوامصاعب تذكر فى استيعاب العادات المحلية فى طرقهم. كما أن دعوتهم كانت بها عدة مزايا. فاتسعت

الوصفات القديمة التى تضمن "حسن الطالع" نتيجة لإضافة العادات التى جاءوا بها وبالظروف التى حولت من اتبعوهم من ذميين الى مسلمين. وكانت النتيجة مزيجاً عجيباً من "إسلام شعبى" أوربى أو بالأحرى بلقانى يتضمن أيقونات وتعميد لمنع الأمراض العقلية وغير ذلك من السمات غير الإسلامية فى جوهرها.

لم يكن من الصعب على المسيحيين من المستوى الشعبى الشديد الإيمان بالغيبيات أن يتحولوا الى عقيدة مشابهة ولكنها أكثر أمناً، وهى الإسلام. وأرى من جانبى أن هذا التفسير الخاص بعملية التحول الجماعى الأولى للإسلام، والذى ذهب اليه العديد من الباحثين، يعد أقرب للصحة من التفسير الشائع الآخر الذى يرجع هذا التحول إما الى رغبة السكان فى استعادة أراضيهم أو الى الرغبة فى العودة الى عاداتهم الهرطقية السابقة لكى يتسيدوا على ظالميهم». (١٧)

وفى وصف أوليا چلبى فى رحلاته فيما يعرف حالياً باسم رومانيا وما كان يعرف ببوغسلاڤيا، ليس من الغريب أن نرى مثل هذه الانتقائية التى تميز وصفه وفى الوقت نفسه تكشف عن التداخل والتشوش الدينى العجيب الذى ساد عبر البلقان فى عصره. فهو يشير مثلاً الى الأربعة عشر ديراً فى بوخارست وتتميز كلها ببوابات حديدية تحميها. أحدها مهدى لڤويڤود ميخائيل (خوجة ميهال)، وآخر للقديس ديميتر، وثالث للقديس نيكولاس ورابع للقديس كونستانتين؛ وكانت الأديرة الأخرى هى دير رادو ڤيدا (رادول بك) ودير سارى سلتك ودير ثانٍ مهدى للقديس نيكولاس وآخر للقديسة مارى. وكذلك ما شاهده فى دوبروڤنيك حيث كانت تسود روح العيد فى ليالى الأحد وفى "ليلة سارى سلتك" ومولد القديس نيكولاس والخضر الياس والقديسة مارى وليلة الملائكة وفى عيد الفصح، ولكن كان يتخللها قلق ضمنى يكسره دق الأجراس فيحسب الجاهل أنه أوان ظهور المسيخ الدجال وأن القيامة قد قامت فجأة. وقد عززت الشخصية العالمية للمدينة بمواطنيها وزوارها من الشرق والغرب السمة المختلطة التى تميز العقيدة المحلية فى أذهان الغرباء ممن يشهدون مثل هذه الاحتفالات. (١٨)

ولم يكن الدراويش سوى واحدة من أنشط الجماعات فى تنفيذ سياسة التوفيق

الديني. وكانت البكتاشية هي أبرز الطرق الصوفية وأنجحها. وقد بدأت هذه العملية قبل أن تدخل البلاد؛ وكان لسائر العوامل دور فيها، واستمرت بعد بلوغ الطريقة أوج مجدها في ألبانيا وما وراءها بمدة طويلة. وقد اتخذ الكتّاب الدينيون الإسلاميون منها موقفاً معادياً أو نقدياً على أقل تقدير بدعوى أنها دفعت ثمناً باهظاً بتضحيتها بالإيمان الحق في سبيل إحراز نجاح دنيوى وزيادة عدد المسلمين إسمياً في ألبانيا.(١٩) كما كانت هناك حركات شهيرة أخرى ولو أنها لم تعمر طويلاً في أواخر العصور الوسطى وكانت بينها نقاط التقاء، ومع ذلك فإنها تظل متميزة بجهودها التنفيذية وقد نشأت من أمجاد جماعات الأخوة الصوفية في عصور غابرة، وكانت لها توجهات مختلفة وأهداف مستقلة.

كانت الفترة من ١٤٠٠ الى ١٤١٦ تتميز بالسعى لإيجاد حركة توفيقية ثورية في آسيا الصغرى وشرق البلقان بزعامة بدر الدين. وكانت هذه الحركة صوفية في جزء منها واجتماعية في جزء آخر وهرطقية في جزء ثالث من أهدافها. ومع أنها كانت معاصرة زمنياً للحروفية فمن غير الواضح مدى تأثير حروفية نسيمي (١٣٦٩-١٤١٧) الذى كان أحد زعماء الملامية وقضى ردحاً من حياته في تبريز وبروسا وروملية على فكر بدر الدين. وكان للحروفية أنصار بين المتصوفة في القاهرة المملوكية، وهناك أوجه تشابه بين إهمال الخلافات بين الإسلام والمسيحية في دعوة بدر الدين وفي تأملات فضل الله الحروفي كما قدمها نسيمي. تقول كاثلين بوريل:

«مما يلفت النظر أن البعض ينسبون اليه المعتقدات المسيحية. وقد كتب الإيطالى ميناڤينو في القرن السادس عشر أنه قرأ بعضاً من أعمال نسيمى وأنه كان من الواضح فيها أن المؤلف كان يؤمن بالديانة المسيحية. يقول إسحق أفندى في رسالته كاشف الأسرار إنهم -أى الحروفية- يؤمنون أيضاً بالأقنوم المسيحى. وهذا صحيح؛ فأدبيات الحروفية ككثير من الأعمال الصوفية الأخرى تشتمل على إشارات متفرقة للمسيح و"الروح القدس"، إلا أن هذا لايعد دليلاً على قبول الأقنوم المسيحى. بل إن المسيح يعتبر في نظر الحروفية مجرد نبى لم يبلغ من الكمال ما بلغه النبى محمد».(٢٠)

كان الشيخ بدر الدين محمود بن إسرائيل بن عبدالعزيز (ولد عام ٧٦٠/١٣٥٨)

حسب زعمه من نسل الملك السلجوقى عز الدين كيكاوس الثانى (توفى ١٢٦٠). وقد سبق أن رأينا كيف لجأ الى ميكايل الثالث ببيزنطة فى عام ١٢٥٩. وقد بث الحاكم السلجوقى نبأ وصول فرقة المحارب سارى سلتك الى منطقة دوبروجا. وتزوج اثنان من أحفاده من النبالة البيزنطية واعتنقوا المسيحية مع ذويهم.

وكان غازى إسرائيل، والد بدر الدين، قاضى سماونة المجاورة لأدرنة. وكان ذا مكانة رفيعة وشغل مناصب عالية. وكانت ملك زوجته يونانية مسلمة. وقد أبدى بدر الدين نفسه استعداداً مبكراً لتحصيل العلم، فدرس ببورصة وقونية والقدس. وذهب الى القاهرة (كما زار مكة) إبان عهد السلطان المملوكى برقوق (٩٢-١٣٩٨)، وأصبح معلماً لفرج بن برقوق.

وكان هناك صوفى معروف هو سيد حسين الأخلاطى من أخلاط بأرمينيا قد جاء الى مصر مع عدد من ذويه. ويذهب بابنجر الى أن هذا الحدث ربما اكتسب قدراً من الأسطورية حيث قدم مادة لرواية عن عكس هجرة سارى سلتك الى دوبروجا (أو هجرة بعض العرب الى القوقاز والبلقان من مصر والجزيرة العربية)؛ فلدينا هنا "رحلة الى مصر" تمثل نوعاً من الإرهاص بأحداث لها أهمية شبه أخروية. ورأى بدر الدين فى مثل هذه الأحداث نبوءة له ولشخصية مهمة أخرى تعرف اليها، الا وهو سيد حسين. وتحول بدر الدين الى التصوف وقد كان حتى ذلك الوقت ناقداً عنيفاً له. وانجذب بصفة خاصة لفكر ابن عربى.

وبعد حصوله على إجازة من سيد حسين، قام بدر الدين الذى كان يفترض أن يعمل هو نفسه بالتأليف فى الشريعة والتصوف بزيارة لتبريز عام ١٤٠٣، ولكنه عاد للقاهرة فاراً من تيمور لنك. وفى هذه المرحلة لم تكن آراؤه تتسم بالسنِّية، بل كانت قلندرية، أى غنوصية. واتصل بغينويس Genoese بجزيرة كيوس.

ثم عاد لأدرنة حيث دخل فى عزلة مع أنه ظل يكتسب مزيداً من الأتباع فى تريس ومقدونيا ودلى أورمان (أغاتش دنيزى) ودوبروجا بين المسلمين والمسيحيين على السواء.

وأيده بعض الهراطقة الأتراك بدوبروجا وأصبح يعتبر حليفاً كبيراً لميركيا "العجوز" (جل باتين) دوق والاشيا المستقل (توفى ١٤١٨). وبعد النكبة التى منى بها العثمانيون فى أنقرة عام ١٤٠٢، كان ميركيا قد أنزل هزيمة كبرى بالأتراك قبل سيلسترا (ببلغاريا حالياً) فى عام ١٤٠٧. وفى النهاية حانت الشبهات حول بدر الدين ونفى الى إزنيك حيث اشتغل بالتأليف والتدريس.

وفى عام ١٤١٥، تلقت حركة بدر الدين بآسيا الصغرى دعماً نشطاً من بوركلوجه مصطفى مريده وخادمه السابق ومن تورلاك هو كمال. وكان فكر بوركلوجه إما مستمداً من فكر بدر الدين أو حدث بينهما توارد خواطر. وحول جبل ستيلاريوس بالقرب من إزمير، أخذ يبشر برسالة إسلامية شبه شيوعية تدعو لإلغاء الملكية الخاصة. وكانت الزوجات وحدهن المعفيات من أحكامه. وكان يرى كأستاذه أن الخلافات بين الإسلام والمسيحية اللذين يعبدان إلهاً واحداً طفيفة ولا تذكر. وجرد السلطان محمد الأول حملة لسحقه مرتين. وباءت الحملتان بالفشل، ولكنه فى نهاية الأمر جرد جيشاً كبيراً بقيادة ولديه مراد وبايزيد، وفى عام ١٤١٦ تم أسر بوركلوجه. ووقعت مذابح وحشية ذبح فيها أقرب أتباع الزعيم أمام ناظريه، ثم تم صلبه.

وفى الوقت نفسه، كان بدر الدين قد انتقل لأوربا لإقامة جبهة ثانية متخفياً باسم ملك مهدى. وفر الى دلى أورمان وسهل زجرا لينظم حركة الأبدال الهرطقية. وضعف التأييد الذى كان يحظى به (بما فى ذلك تأييد ميركيا) وزال. وأخذ الى سيريس بمقدونيا حيث شنق. وفى البلقان وكما حدث بآسيا، انضم من تبقى من أنصار بدر الدين وبوركلوجه لفرق صوفية وهرطقية مختلفة بشبه الجزيرة.

أديرة رومانيا وجوامعها وصلاتها بالمشرق العربى

تعتبر رومانيا مثالاً فائقاً على تأثير المشرق العربى (فى مقابل الشرق العثمانى) على شعب البلقان. ومن أقدم المصادر تقرير ورد بمذكرات مكاريوس بطريرك أنطاكية دونها بالعربية ابنه بُول رئيس شمامسة حلب فى رحلتهما عبر رومانيا وروسيا بين ١٦٥٢

و ١٦٦٠ . وهو تقرير له قيمته ويضم تلميحات متفرقة للصلات العديدة التى كانت تربط الكنيسة الرومانية بالكنائس العربية بالشرق الأوسط، خاصة بطريركية أنطاكية .(٢١) وفى وصف للنقوش الجدارية بكنيسة ڤاشلوى العاصمة القديمة لمولداڤيا يقول:

«على جدار بوابة كنيسة ڤاشلوى هناك صورة للقيامة تبين موسى وهو يسوق اليهود نحو الرب وهم فى حالة بائسة، ومن خلفهم جماعة من الأتراك بزيهم الأبيض وعمائم وعباءاتهم الفضفاضة وبرفقتهم الدراويش. والكاشيدبرى أمامهم بقلنسوته، والشياطين يسوقونهم ويهزأون بهم. ويقفز أحدهم على كتف قائدهم ويحرك قلنسوته من فوق رأسه. والكنيسة من الداخل تغطيها النقوش والصور بالكامل» .(٢٢)

ويذكر مكاريوس المرتزقة والفرق العسكرية من مختلف قوميات البلقان فى خدمة الأمراء الرومانيين والمولداڤيين المسيحيين الذين كان عليهم الاستعانة بوحدات من المسلمين ولو إسماً لحمايتهم:

«حين وصلت فرق القوزاق مهزومة ومقهورة فى جماعات متتابعة، سرت شائعة بأن الأمير وزوج ابنته قد اختفيا. ولكن فى يوم الثلاثاء السابق لأحد العنصرة، عادا فجأة ودخلا القصر فى حالة يرثى لها وأفضيا لأخميل بكل ما جرى. وتأكد حينئذ أنهما هزما المجريين وجيش الڤلاش والصرب أربع مرات ولم يستطع أحد الصمود أمامهما. كان هذا الى أن وصلا على مسيرة يوم من تيرجوڤيست عاصمة أمير والاشيا. وتقدم الأمير ماتيو لملاقاتهما. وواجههما بجيش ضخم من الڤلاش والمجريين والصرب واليونانيين والألبان (الأرناؤوط) والبلغار والأتراك» .(٢٣)

ولا شك أن المسلمين والمسيحيين كانوا ممثلين فى هذا المزيج المختلط. وكانت العربية لغة مفيدة فى هذه الرحلة وقد أحسن استخدامها. وكان من بين من جازف هو وابنه بملاقاتهما من كانوا مألوفين ويتحدثون بلغات شرقية .(٢٤)

ويتبين من رواية مكاريوس وجود مشرق عربى (مسلم ومسيحى على السواء) خاضع

لمشرق عثمانى ولو أنه يختلف عنه تمام الاختلاف. وكان الرومانيون على وعى بضرورة إيجاد كيان مسيحى ما ليصبح شريكاً فى الحوار فى هذا المحيط الإسلامى الذى تكسرت أمواجه على سهول شبه جزيرة البلقان ووديانها وذراها.

ويمكن الزعم بأن دراسة العربية بالإضافة الى دراسة سائر اللغات الشرقية قد استقرت برومانيا من أواسط القرن الثامن عشر الى أواخره، بكل من مولداڤيا ووالاشيا. وكان الدور الذى لعبه حكامها فى العمل على إقامة طباعة كتب كنسية عربية للعرب المسيحيين فى الشام ممن كانت لهم صلات وثيقة بهم على درجة كبيرة من الأهمية.(٢٥) ومن أهم الأمثلة على ذلك الدعم الذى تم تقديمه لأثناسيوس الرابع بطريرك أنطاكية الذى حصل على دعم الأمير الرومانى قسطنطين برانكوڤان فى طباعة الكتب الدينية. وفى والاشيا ظهرت أول طباعة باللغة العربية حيث تمت الاستعانة بمهارة أنتيم إيڤير رئيس دير سناجوڤ بالقرب من بوخارست فى نقش الحروف العربية على الخشب. وبالتالى فقد حصل أثناسيوس على موافقة قسطنطين برانكوڤان لنقل هذه المطبعة العربية الى حلب حيث استمرت الطباعة حتى عام ١٧٢٤.

وكانت صلات كهذه مع المشرق العربى (الذى كان يعانى تدهوراً شديداً حينذاك) نتيجة للتعاملات المباشرة معه، وهو ما أدى الى إيجاد قناة اتصال متميزة بين البلقان والشرق الأوسط مع العالم الإسلامى العربى.(٢٦) ولكن فى حين أدى هذا لإيجاد جسر ثقافى بين رومانيا والعالم العربى المسيحى، فقد قدر للكتب العربية الإسلامية فى ذلك الوقت وما بعده أن تمثل مكتبة المركز الصوفى بجزيرة أدا قلعه على نهر الدانوب، ومما يؤسف أن هذه الجزيرة قد غرقت. وقد كانت جزيرة تركية فى قلب رومانيا وكانت تضم أضرحة سبعة من الأولياء يقال إن أحدهم كان درويشاً من بخارا، وإنهم انضموا فيما بعد للطريقة البكتاشية وبرعوا فى الطب والعلاج بالأعشاب (بعضها مستمد من مصادر عربية) واستخدام معادلات تشبه عقائد الحروفية السرية. كما كانت الجزيرة مركزاً تجارياً وملتقى للجماعات الدينية المختلفة والهرطقية. ومما يذكر أن المكتبة كانت تتألف من أعمال دونت بالعربية كما يتضح من المخطوطات العربية الثمانية والثلاثين المحفوظة حالياً

بدار محفوظات كرايوڤا الحكومية .(٢٧) ومعظمها نصوص فى تفسير القرآن (ولو أنها ليس من بينها مصاحف) والشريعة واللغة العربية وقواعدها. وكانت هذه الأعمال إرثاً لجامع شيده السلطان محمود الأول فى عام ١٧٥٤ . وهذه المجموعة على قلة عددها على درجة من الأهمية والتميز بين المجموعة الغنية من المخطوطات العربية المحفوظة بعدد من مكتبات رومانيا وجامعاتها.

الإسلام فى كوسوڤا

إذا كانت رومانيا تمثل جسراً، فقد ظلت كوسوڤا تمثل "صدعاً ثقافياً ودينياً" داخل البلقان. ولكن حتى فى هذا الإقليم كما يشير الصحفى المصرى فهمى هويدى كان تأثير الهرطقة يضعف المعتقدات والشعائر الإسلامية لدى مسلميها الألبان .(٢٨)

ولكن ليس التصوف وحده -وهو الآن فى حالة تدهور- هو الذى يمثل تكيف الإسلام مع المعتقدات والعادات المحلية. فالتداخل مع العادات القديمة للبلقان بعد أن وصل الى مستوى العلاقات العائلية وعادات الميلاد والموت والزواج سيكون له تأثير مباشر على المشكلات الاجتماعية والسياسية المحورية بالنسبة للنزاعات العرقية التى مزقت البلقان ولاتزال (انظر مقال هويدى).

ويذكرنا مقال هويدى بالسيناريو المشؤوم للصحفيين الصرب فى مستهل هذا الفصل. فالإسلام يمثل بالنسبة لهم خطراً توسعياً. وهناك مخاوف البلغار من الأتراك الذين يعيشون بينهم، والخوف المتزايد لدى المقدونيين الأرثوذكس وسط مد ديمغرافى بين المسلمين الألبان والأتراك. وقد أصبح الانتماء الدينى غير منبت عن الذاكرة التاريخية والموارد الاقتصادية المحدودة والطموحات والأهداف القومية فى الاستقرار. وحلم الاندماج فى أوربا الكبرى يراود المسلمين البوشناق كما يراود الألبان الذين لايرون تعارضاً جوهرياً بين هذه الأمنية وبين تاريخهم الإسلامى. ولو كان ثم عداء فهو نابع من جيرانهم "المسيحيين".

ومن أوضح الأمثلة على وجهة النظر الألبانية من كوسوڤا ما يقوله اسكندر رضاى :(٢٩)

«إن إسلام الألبان يمثل مشكلة مهمة ودقيقة. وسنورد فى هذا الصدد بعض

الحقائق. فموقف الألبان من الدين يعد موقفاً متميزاً. فالمسيحيون والمسلمون ألبان أولاً وقبل كل شئ. وقد ساعد ضعف اهتمامهم بالدين وغلبة الحس القومى لديهم على وجود التسامح وأدى ذلك الى نتائج مدهشة.

من ثم فاليونانيون لا يكادون يعتبرون الألبان مسيحيين أو الأتراك مسلمين، والحقيقة أنهم مزيج من هؤلاء وهؤلاء، وأحياناً ليسوا من أى منهم. فللدين دوماً مكان خافت بينهم. وإنى ليساورنى الشك فيما إذا كانوا ينتمون للمسيحية. وقد كتب أحد المطارنة الكاثوليك فى عام ١٦١٠ قائلاً إن هناك ثلاثمئة وخمسين ألفاً من الكاثوليك من مجموع سكان يبلغ أربعمئة ألف نسمة. ولعل هناك ثلث هذا الرقم حالياً. ومن المؤكد أن ثلثى المجموع الكلى للسكان الذين يدينون بالإسلام يعتبرون مسلمين إسماً.

وبموت الزعيم القومى الكبير اسكندر بك فى عام ١٤٦٨، سرعان ما أدرك العديد من الزعماء الألبان أن من مصلحتهم أن يعتنقوا الإسلام. وحصلوا بذلك على السلام مع الأتراك وعلى مساندتهم ضد الزعماء الآخرين. واعتنق أتباعهم دين زعمائهم نظراً لارتباطهم بهم وضعف ارتباطهم بالمسيحية. وانجذب الآخرون لحياة المغامرة فى الجيش التركى واعتنقوا دين زملائهم. إلا أن كثرة ممن ظلوا داخل البلاد، وخاصة النساء، ظلوا على المسيحية. وأخفى كثير منهم مسيحيته».

وهناك عدة إشارات لمسلمين يخفون إسلامهم ومسيحيين يخفون مسيحيتهم فى الصفحات الأولى. فللتقية والتعددية وجود فى عدد من مختلف بقاع دار الإسلام. وينظر المتشددون اليها بفزع واشمئزاز. وقد ينكر الخصوم أى وجود إسلامى حقيقى فى البلقان ولايرون أى فارق بين تهديد يتمثل فى احتمال ورود مخطط خارجى على الطريقة الخمينية يحول البلقان الى ساحة للجهاد وبين تراث دينى ثقافى مشترك هو فى حقيقته جزء من موروثهم البلقانى.

المستقبل

يقول ألكسندر بوبوفيتش:

«الأكثر منطقية أن نؤمن بأن شيئاً لن يتغير (ما لم تحدث طفرات كبرى لا سبيل للتنبؤ بها) وأن هذه المجتمعات المحلية المسلمة على اختلافها ستواصل تقدمها فى الطرق التى سلكتها وستبقى على انتماءاتها وستستمر فيما انشغلت به».(٣٠)

وهى رؤية مفرطة فى التفاؤل، فمنذ كتب بوبوفيتش هذه الكلمات تغير العالم وتبدلت أحواله بما قد يستعصى على الإدراك أحياناً، وليس أدل على ذلك مما حدث من طفرات فى البلقان وأوربا الشرقية. فالمسلمون الذين يتعرضون للإبادة داخل التركيبة العرقية والطائفية للبوسنة والهرسك يواجهون احتمال ألا يكون لهم حالياً أى أمل فى أى مستقبل بعيد المدى لهويتهم الدينية والثقافية إلا فى "كيان مسلم" هامشى أو فى كيان ينضم للكروات. أما وقد تحرر الألبان من ربقة الإلحاد الماركسى المفروض عليهم قهراً، فتتهددهم الفوضى والمجاعة. وبالنسبة لتركيا ودول النفط الغنية فلديها خيار صحوة إسلامية تمولها قوى أصولية سنّية خارجية لم يتحدد مدى "تشددها". ونظراً لأن كثرة من المسلمين الألبان مسلمون إسماً فإنهم يواجهون خطر إحياء الكاثوليكية الألبانية بتأثير الدعوة التى تنشرها حركة إغاثة منظمة ذات توجهات أوربية وتمولها جهات التبشير الإنجيلية الغربية.(٣١) وفى التكايا المتفرقة بأرجاء البلقان (وليس منها حالياً سوى عدد معدود فى كوسوڤا ومقدونيا) والدوائر الصوفية السرية المنعزلة المتمركزة بتركيا أو بالمنفى فى الغرب، فرؤية مثنوى جلال الدين الرومى أو تسابيح نسيمى أو نظرية ابن عربى عن "وحدة الوجود" ربما فقدت بعضاً من جاذبيتها الروحية الخالدة، خاصة بين الأكاديميين وأصحاب العقليات الغنوصية ممن لايجدون فى الإسلام التقليدى والمسيحية التقليدية إلا القليل من السلوى الروحية. ومن الحقائق التى ينبغى مواجهتها أنه لا سبيل للتنبؤ بمستقبل المسلمين (ثقافياً أو عددياً) فى البلقان.

ومما يذكر أنه فى أثناء إحدى فترات الهدوء المؤقت بين المعارك، حيث يقدم عمال الإغاثة التابعين للأمم المتحدة الغذاء لضاحية دوبرينيا المحاصرة بسراييفو، أقيم قداس مسيحى للموتى وقام التلفزيون البريطانى ببثه فى نشرته. ووسط جمهور المصلين الكروات الذين أمهم قس كرواتى بزيه الدينى التقليدى، وقف إمام معمم وملتحٍ سواء من باب الاحترام أو ضرورة التضامن المتبادل يعرب عن تفهمه وعن مشاعر الأخوة التى يكنها الإسلام الذى لا يعرف التعصب أو التفرقة العرقية التى يتصف بها المتعصبون ببلجراد ممن يرون أن مستقبل الإسلام فى البلقان يقرره ويحدده "التطهير العرقى".

ومع ذلك فهناك نطاق واحد على الأقل من الدين يمكن تصور بقاء الفكر والمعتقدات الإسلامية فيه. ويشير ستفن رنسيمن Steven Runciman فى كتابه(٣٢) *The Medieval Manichee* الى أن «الهراطقة كالحضارة ذاتها قد ينتشرون غرباً من جهة الشرق. وستنبت بذور الغنوصية لا فى أرمينيا ولا فى بلغاريا، بل فى شبه جزيرة البلقان». فقد نبتت بها فى الماضى كثرة من الزهور من مختلف الأشكال والألوان الشرقية الغريبة. وليس من المستبعد أن تنبت بعض الزهور من جديد فى السنوات القادمة.

هوامش

(١) للمزيد عن الشعب المسلم فى البوسنة والهرسك ويوغسلافيا السابقة انظر كتاب Alexandre Popoviç, *L'Islam balkanique; Hugh Poulton, The Balkans: Minorities and States in conflict*, Minority Rights Group, 1991, pp. 39-45. وعن المسلمين فى كوسوفا ومقدونيا انظر Odile Daniel المصدر السابق، ص٢٨.

(2) *Islam our choice*, Muslim World League, Mecca, Cairo and Beirut, no date, pp. 39-43
وعن أرملة عبدالكريم جرمانوس انظر مقال محمد بن ناصر العبود بعنوان 'Muslim Experience in Eastern Europe: a First Hand Report', *Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs*, vol. VII, no. 2, p. 99; *The Muslim East: Studies in Honour of Julius Germanus*, edited by Kaldy Nagy, Lorand Eötvös University, Budapest, 1974.

(٣) انظر مقدمة عن محمد بك كابيتانوفيتش ليوبوشاك انظر محمد موفاكو، رسالة يوغسلافيا فى الأخلاق الإسلامية، العربى، العدد ٣٧٢، ١٩٨٩، ص١٨٥–١٨٩.

(٤) انظر قائمة المراجع والمصادر بكتاب *L'Islam Balkanique, op. cit.*, p. 438ff.

(5) 'The trial of Moslem intellectuals in Sarajevo: The Islamic Declaration', *South Slav Journal*, vol. 6, no. 1 (19), Spring 1983, pp. 84-5.

(٦) وعلى الرغم من حدة الأحاسيس الدينية والقومية لبعض التعليقات الصربية فهى تتسم بقدر من الخير. يقول ديميترى بوجدانوفيتش فى مقاله "الكنيسة الصربية ومحنة كوسوفا": "ستواصل الكنيسة الصربية الدعوة للمحبة لا الكراهية والتسامح لا الانتقام اتباعاً لمبدأ الشهادة المسيحية. وبالنسبة للشعب الألبانى وبغض النظر عن دياناته وطوائفه، ينبغى للكنيسة أن تراعى أن فضائل العدل والإنسانية والجود والكرامة لدى الشعب الصربى لاتخفت لأى سبب". ص١٤٤ من كتاب *The Battle of Kosovo, 1389-1989, Casopis Malice Isiljenika Srbije*, XXXVI, 1989, Belgrade, p. 344-7.

(7) S. P. Ramet, 'Islam in Yugoslavia Today', in *Religion in Commuist Lands* (Keston College), vol. 18, no. 3, August 1990.

(8) 'The Battle of Kosovo-Polje' in *The Battle of Losovo*, 1389-1989, *op. cit.*

(9) Thomas A. Emmert, *Serbian Golgotha: Kosovo, 1389* , New York: Columbia University Press, 1990, pp. 68, 77, 78.

(10) Rae Bozaviç, *op. cit.* , p. 224.

(11) Paul Bancourt, *Les Musulmans dans les Chansons de Geste du Cycle du Roi* , Aix-en-Provence, marseille, 1982, vol. 1, pp. 28-9.

(12) *The Song of Roland* , transl. Dorothy L. Sayers, Pinguin Books, 1957, p. 174.

(١٣) انظر معركة كوسوفا فى كتاب Starvo Skendi, *Albaniao and South Slav Oral Epic Poetry* , Qhiladelphia: American Folklore Society, 1954. وهناك مقال مهم بعنوان 'Le Chansonnier Albanais sur la guerre!de Kosovo, 1389, in *Culture Populaise Albanaise* , Tiranë, 1985, pp. 57-6.

(14) Alois Schmaus, 'About the tradition of Kosovo amongst Albanians', in 'The Battle of Kosovo, 1389-1989, pp. 60-1 and 344-7.

(15) J. A. Fine. *The Early Medieval Balkans: A critical survey from the Sixth to the late Twelfth Century* , Ann Arbor: University of Mihigan Press, 1987, p. 171.

(١٦) للمزيد عن الصلة بين على بن أبى طالب والقديس إيلى الذى يقال أن اسمه ورد على لسان المسيح، انظر مقال أيرين مالكوف بعنوان 'L'Islam hétérodoxe en Anatolie', *Turcica* , vol. XIV, 1982, p. 151 (التى تستشهد بكتاب سعد الدين نزهت أرجون *Bectashi Sairleri ve Nefesleri* , I, p. 77).

(17) Peter F. Sugar, *Southeastern Europe under Ottoman Rule, 1354-1804* , Seattle: University of Washington Press, 1977, pp. 53-4.

(18) Hazim Sabanoviç, *Evlija Çelebi. Putopis odlomci o Jugoslavenskim* , Sarajevo, 1967, p. 422, and Michael Guboglu, "Evlija Celebi: De la situation politique, administrative, militaire, culturelle et artistique dans les pays romains (1651-1666)", *Studia et Acta Orientalia* , V-VI, 1967, pp. 44-5.

(١٩) هناك مناقشة تفصيلية عن مسألة العقائد البكتاشية فى Alexandre Popoviç, *L'Islam Balkanique. op. cit.* ; Nathalie Clayer, *L'Albanie pays des derviches, op. cit.* وانظر كتابات يونغ F. de Jong عن البكتاشية فى كل من ألبانيا ومصر.

(20) K. R. F. Burril, *The Quatrains of Nesimi: Forteenth-Century Turkic Hurufi* , Paris: Mouton, 1972, pp. 35-6. وعن حركة بدر الدين، انظر مقال بابنجر Frantz Babinger, 'Schejch Badr-ed Dî, der Sohn des Richters von Sîmâv', *Der Islam* , vol. 11, Berlin and Leipzig, 1921, pp. 1-15؛ ومقال كيسلنج H. J. Kissling بدائرة المعارف الإسلامية، ج١، ص٨٦٩، ومقال ويتيك W. Witteck, 'De la défaite d'Ankara à la prise de Constantinople (un demi-siècle d'histoire Ottomane)', *Revue des Études Islamiques* , 12, 1938, pp. 1-34 والدراسة القيمة التى كتبها فيليبوفيتش بعنوان N. Filipoviç, *Princ Musa Sejh Bedreddin* , Sarajevo, 1971.

(21) Basile Radu, 'Voyage du Patriarche Macaire d'Antioche', *Patrologica Orientalis* , vol. XXII, Paris, 1933.

(٢٢) المصدر السابق، ص١٥٣.

(٢٣) المصدر السابق، ص٥-٤٩٦. ويشير تقرير مكاريوس الى استقرار التتار والأتراك فى دوبروجا. للمزيد عن استقرار البدو بكل تلك المنطقة انظر ص٢٥-٣٢.

(٢٤) كان عدد من المترجمين فى اسطنبول وفى تجارة الشام من أصل رومانى، وكانوا يتقنون العربية. ويشير البطريرك مكاريوس الأنطاكى مرتين على الأقل بقلم ابنه الى "العرب" خلال رحلته. ففى المجلد الأول من الجزء الثانى من *Voyage du Patriarche Macaire d'Antioche* (رحلة البطريرك مكاريوس الأنطاكى، ترجمه الى الفرنسية بازل رادو، باريس، ١٩٣٣، ج٢٤، ص٥١٦ [٢٧٦])، يشير الى ذبح ما يقرب من مئة ألف شخص من المولداف (البغضان) والفلاش واليونانيين والمجريين والصرب والعرب والأتراك فى مولدافيا. وربما كان هؤلاء من المرتزقة. وفى موضع آخر من التقرير (المجلد الأول من الجزء الثالث)، يقول عن والاشيا إن معظم حوذيى الأمراء ورجال الدولة من الشام ومصر من بين المسلمين والمسيحيين على السواء، وكان لديهم عبيد سود يطلق عليهم اسم "ارابيديس" أى "العرب". لذا فقد كان أهل الشام يعتبرون أفضل قليلاً من الرقيق السود. وأحس البطريرك وابنه أنهم موضع ازدراء، مع أنه حين عرف الفلاش قيمة علمهم وإتقانهم للطقوس الدينية واللسان "الرومى الفصيح" أصابتهم الدهشة وتحول ازدراؤهم لهم الى إعجاب.

(٢٥) للمزيد عن هذا الموضوع انظر Mgr J. Nasrallah, 'Les inmprimeries melchites au XVIIIe siècle', *Proche Orient Chrétien* , vol/ XXXVI, 1986, pp. 230-59.

(٢٦) تمت دراسة هذا الموضوع بشكل مستفيض والمقالات التالية تغطى مختلف جوانبه فى كل من البلقان والشام:

- Virgil Candea, 'Une politique culturelle commune RoumanÔ-Arabe dans la première moitié du XVIIIe siècle', *Association Internationale d'Études du Sud-Est Européen Bulletin* (Bucharest), vol. III, 1965, pp. 51-6.

- Const. C. Guirescu; 'L'aide accordé par les pays roumains à l'enseignement de la Péninsule Balkanique et du Proche-Orient', *Revue Roumaine d'histoire* , vol. IX, part 5, 1970, pp. 823-35, no. 25.

- Mgr. J. Nasrallah, 'Les imprimeries melchites au XVIIIe siècle', *op. cit.*

وعن العنصر الفلاشي بين السكان البدو بسيناء انظر John Nandis, 'The Jebaliyeh of Mount Sinai, and the land of Vlah', in *Quaderni di Studi Arabi* , 8, 1990, Venice, pp. 45-90.

(27) A. Deci, '38 de Carti manuscise arabe si. Turcesti in arhivele statutlui din Craiova' in *Revista Arhivelor* , no. XII, part 1, 1969, pp. 2-12. See Vl Cordun, 'Les Saints thaumaturges d'Ada Kaleh', *Turcica* , vol. III, 1991, pp. 100-16..

(٢٨) انظر مقال فهمي هويدى الذى نشر أصلاً بمجلة العربى الكويتية (العدد ٢٢٧) ديسمبر ١٩٨١، ص٧٠-٨٧ . ولد هويدى عام ١٩٣٧ وتخرج بالحقوق القاهرة عام ١٩٦٠ . والتحق بقسم البحوث بصحيفة الأهرام فى عام ١٩٥٨، وعمل لمدة ثمانية عشر عاماً بتلك الصحيفة . وبعد ١٩٧٦، التحق بمجلة العربى وعين رئيساً لهيئة تحريرها. ومنذ عشر سنوات أصبح متخصصاً فى الشئون الإسلامية وشارك فى معظم مؤتمرات ومنتديات "الحوار الإسلامى" . وقام برحلات ميدانية لمختلف الدول الافريقية والمسلمة وإلى دول أوربا المسلمة، وتهدف كتاباته الى تعريف القارئ العربى بتلك البلاد. وقد كتب عدة كتب منها "الإسلام فى الصين" (الكويت، ١٩٨١) .

(29) Skender Rizaj, 'The Islamization of the Albanians during the XVth and XVIth Centuries', *Studia Albanica* , 1, 1985, pp. 129-30. Stephen R. Bowers, 'The Islamic Factor in Albanian Policy', *Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs* .

(30) Alexander Popoviç, *L'Islam balkanique, op. cit* , p. 366.

(31) Richard West, 'The Victory of Faith', *The Independent Magazine* , London, Aug. 17, 1991, pp. 22-7. ولمقالات مايكل ستبون Michael Setboun أهمية خاصة فى هذا الصدد .

(٣٢) Steven Runciman, *The Medieval Manichee: A Study of the Christian Dualist Heresy*

Cambridge University Pres:, 1991, p. 94 ، وعن الآراء المتضاربة عن مستقبل الأسلام فى البلقان، قارن الإجابة التى يقدمها عبدالعزيز الخشابى من الدوحة بقطر فى مقال له بمجلة العربى الكويتية، العدد ١٥٩ (١٣٩١/ ١٩٧٢)، ص٨٥ تحت عنوان "أنت تسأل ونحن نجيب" بقوله: "نعم الأغلبية من سكان ألبانيا مسلمون" بالفقرة التالية التى نشرت بجريدة فورنتير *Frontier* الصادرة عن كلية كيستون (نوفمبر وديسمبر ١٩٩١، ص١٩) حيث تقول ڤانيسا تاونزند:

«يرى وزير الثقافة بريج زوجاى أن إدخال كل هذه المعتقدات فى وقت تتعطش فيه ألبانيا للفكر والأدب الروحى هو فى صالح البلاد: "أعتقد أن الألبانية لغة السماء، وبالتالى فحين يطالع الناس الإنجيل والقرآن فالإله واحد". ولايمكن إنكار مدى التسامح بين الأديان فى ألبانيا. فالمسلمون يفرحون بلقاء المسيحيين إخوتهم فى الإيمان بالله الواحد، ويتقبلون الأدب المسيحى بنفس الدرجة.

والخط الجديد الذى تنتهجه الحكومة يتمثل فى أن الدين عنصر توحيد وليس عنصر تفريق كما كان يدعى أنور خوجة. ويرى زوجاى أن ألبانيا يمكن أن تكون مثالاً لغيرها من البلاد فى التعايش بين مختلف الطوائف الدينية بعد سنوات طويلة من الإلحاد. إلا أنه يبدو مقتنعاً بأن الديانة التى سيتحول اليها الألبان فى النهاية هى المسيحية: "إن ديانة الألبان الحقيقية الكامنة فى وعيهم الباطن هى المسيحية. فهى ديانتنا القديمة تاريخياً". من أين يأتيه هذا اليقين فى حين أن ٧٠ بالمئة من السكان فى الحرب العالمية الثانية مسلمون رسمياً؟ المؤكد فى رأيى أنه ليس هناك مسيحى يتحول الى الإسلام حالياً، بل العكس هو الذى يحدث".

ومن أحدث الأمثلة على ذلك حسب ما ورد بصحيفة *The Independent on Sunday* (٢٣ أكتوبر ١٩٩٢) هو المبادرة الناجحة التى اتخذتها إحدى الطوائف الأصولية المسيحية بفلوريدا للسيطرة على كل ملاجئ الأيتام بألبانيا. وقد تفوقت مؤسسة "أمل العالم" من أورلاندو بفلوريدا على الجماعات المسلمة حين طلبت الحكومة الألبانية مساعدات لرعاية ألفين وخمسمئة نزيل بملاجئ الأيتام فى أرجاء البلاد. وكان هذا على الرغم من احتجاجات المنظمات الإسلامية واليونيسيف. "وحين سُئل جانى نائب راعى كنيسة أورلاندو المعمدانية بفلوريدا عما إذا كان التعليم الدينى للأيتام المسلمين سيلقى أى عناية من جانبهم أجاب بقوله "هذا أمر مستبعد".

تقول إديث دورهام فى كتابها *The Burden of the Balkans* (عبء البلقان، ١٩٠٥، ص٢٠٧) إن البكتاشية "فى حالة تحرر ألبانيا قد تتحول كثرة منهم الى المسيحية".

ويلاحظ أن مصطلح "مسلم" (حتى بالمعنى الذى يزعمه زوجاى) لايفرق بين السنّى والبكتاشى (لو اعتُبر البكتاشى "مسلماً" أصلاً) وكذلك الفطرة الروحية للألبان والتى تعد تراثاً مزعوماً لسنوات حكم أنور خوجة التى يعتقد أنها غيرت المعادلة العددية السابقة للانتماء الدينى

فى ألبانيا نفسها (على خلاف الحال بكل من كوسوفا ومقدونيا). ويمكن مقارنة هذه العبارات بالملحوظات التنبؤية لمرجريت هازلوك فى مقالها بعنوان 'The Nonconformist Molems of Albania' (*Moslem World*, XV, 1925 حيث تتنبأ بأن غزو "البكتاشية" لألبانيا مستبعد حالياً، وتقول فى صفحة ٣٩٨: "بما أن ألبانيا قد ولت وجهها شطر الغرب التقدمى، فهى تشعر بأن الإسلام وإن كان ديناً نبيلاً يعرقل التقدم". وتضيف قائلة: "إلا أنه يتضح من تاريخ ألبانيا أن الألبان حساسون لضغوط الضرورة أو النفعية حيث اعتنقوا الإسلام بدرجة لا مثيل لها فى أى من البلاد المسيحية التى فتحها الأتراك فى البلقان".

وهناك بحوث أكثر عمقاً أجريت قبل الأحداث الأخيرة ونشرت بالإيطالية بعنوان 'Dati statistici situazioni guiridica delle religioni in Albania' ومقال لهاينز جسترايز بعنوان 'Albania, progressi della fede', *Orienterung*, 21 (XV), Nov. 1984, pp. 231-3 .

• للاطلاع على مقدمة تاريخية لعلاقات غير المسلمين بالمسلمين فى البلقان، انظر مقال ألكساندر ماتكوفسكى Aleksandar Matkovski, 'L'Islam aux yeux des non -Musulmans des Balkans', *Balcanica*, IV, Belgrade, 1973, pp. 2-3-11 .

أما من منظور "الصحوة الإسلامية"، فمستقبل الإسلام يبدو واعداً إذا طالعنا مقال لارى لوكسنر Larry Luxner, 'Albnia's Islamic Rebirth', *Aramco World*, vol. 43, no. 4, July-Aug. 1992, pp. 38-47. وقد التقط هو نفسه صوراً لجوامع ومنشآت إسلامية أخرى تم ترميمها. وقد نشر نسخة مطورة من مقاله بعنوان 'Islamic Resurgence in Albania', *The Middle East*, Dec. 1992, pp. 46-7. والمسلمون البريطانيون على وعى بتشوش الموقف فى الوقت الراهن؛ وقد نشر التعليق التالى فى الدورية الإسلامية *Q News International* (جـ١/ ٢٨، ٩ أكتوبر ١٩٩٢، ص١٢):

«بعد عقود من الشيوعية والاختناق من جراء "الاشتراكية العلمية"، أصبح على الألبان أن يرضوا بنوع جديد من الهراء "العلمى". فقد وقع اختيار كنيسة العته العلمى على الأمة الوحيدة فى أوربا ذات الأغلبية المسلمة وأعطتها أولوية فى العمل التبشيرى. وفى الأسبوع القادم سيحصل ثلاثون ألفاً من المزارعين المسلمين فى الدولة الوحيدة التى وصفت نفسها بأنها «ملحدة" على نسخ مجانية من "الطريق الى السعادة". وسيصبح المزيد ضحايا لاختبار "القدرة على التحليل" لجامعة أكسفورد، وهو اختبار للشخصية تستعين به الطائفة لإقناع المتطوعين الجدد بأن لديهم مشكلات يكمن حلها فى النزعة العلمية .

تذييل

نظرة الصرب للإسلام فى الثمانينيات ▪

أولت صحف بلجراد الشهيرة **بوليتيكا** و **دِن** و **دوجا** اهتماماً كبيراً بعدد من المقالات إما بسبب عناوينها المستفزة أو بسبب مضمونها. وكانت هذه المقالات جميعاً تتعلق بالإسلام والمسلمين فى يوغسلافيا خاصة وفى أوربا عامة وفى العالم ككل. ولا نتصور أن هذه المقالات كانت وليدة الساعة أو تعكس المشاعر الشخصية لكاتبها. وكانت وسائل الإعلام فى صربيا فى تلك السنوات خاضعة لنظام "الحزب الواحد" (وهو نظام كان شيوعياً وهو اشتراكى حالياً ولا ندرى ماذا يكون غداً). وبين هذا وذاك، نجحت هذه المقالات فى تحقيق هدفها، وهو إيقاظ العداء النائم فى نفوس الشعب الصربى ضد الإسلام والمسلمين، وهو عداء قائم منذ العصور الوسطى. وقد تحقق هذا الهدف من خلال تضخيم "خطر" الإسلام وبذلك يمكن الخروج "بحلول" تبرز كل شئ فى سبيل التخلص من الطرف الآخر بأية وسيلة ممكنة.

ومن بين آلاف المقالات التى قمنا بجمعها نقدم هنا عينة واحدة تحكى عن اجتماع عقدته صحيفة **دوجا** (العدد ٩: ٢٢ ديسمبر ١٩٨٩) مع الدكتور ميروليوب ييفيتش الأستاذ المساعد بكلية العلوم بجامعة بلجراد.

ويلاحظ هنا أن صحافة بلجراد فى سعيها لإقناع القراء بأن لديها رسالة ترغب فى نقلها اليهم بصفة خاصة، تقوم من حين لآخر بدعوة "خبراء" و"علماء" ليدلوا بدلوهم فى مسألة

▪انظر كتاب محمد موفاكو عن بلجراد وسراييفو ضمن قائمة المصادر والمراجع بنهاية هذا الكتاب.

"الخطر" و"التهديد" الإسلامي الذى تتعرض له يوغسلافيا. وتذكّر صحيفة **دوجا** قراءها بأن ييڤيتش أحد الخبراء والمراجع المتخصصين فى هذا المجال وأنه مؤلف كتاب صدر حديثاً بعنوان *Savremeni dzihad kao rat* (الجهاد الحالى كحرب، بلجراد، ١٩٨٩). وقد هلل المستشرق اليوغسلاڤى داركو تاناسكوڤيتش لهذا الكتاب.

فى هذا الاجتماع "النموذجى" نتبين أربعة عناصر مهمة يقوم عليها الهجوم الصربى على الإسلام عامة وعلى المسلمين (فى يوغسلاڤيا) خاصة فى إيضاح وجهة نظره:

(أ) إن ظهور التيار "الأصولى" الإسلامى فى يوغسلاڤيا لم يحدث إلا مؤخراً نتيجة للعلاقات الوطيدة التى أقامها رئيس يوغسلاڤيا الراحل تيتو مع الدول العربية والإسلامية. وهكذا فقد استدار هذا العنصر إلى تيتو نفسه وألقيت عليه تبعته كجزء من الهجوم الذى شنه الصرب عليه آنذاك.

(ب) إن المسلمين العرب لهم استراتيجية يخططون بها للسيطرة على العالم وتأسيس دولة عالمية واحدة. ولدفع هذه الاستراتيجية فإنهم يسعون "لإحياء" الإسلام فى يوغسلاڤيا.

(جـ) إن الإسلام بطبيعته يسمح بتصفية من يختلفون معه، وهو ما يجعل فكرة الهيمنة الإسلامية على يوغسلاڤيا فكرة تثير المخاوف.

(ء) إن مسلمى البوسنة خانوا بنى جنسهم وتنكروا لتاريخهم باعتناقهم للدين الإسلامى. وهذا هو أخطر ما فى الموضوع، ألا وهو إعادة فتح ملف "الخيانة المتعمدة" بعد عدة قرون. فيصبح المسلم الآن مسئولاً عن اعتناق أسلافه للإسلام منذ أربعة قرون أو خمسة.

وفيما يلى بعض من الأسئلة والردود التى وردت فى هذا اللقاء الشامل.

أوهام تيتو

« والآن بعد استعراض العلاقات مع العالم الثالث يبدو أن هذه العلاقات قد كلفتنا الكثير، أليس كذلك؟ »

«أتفق معك في ذلك». وهنا يتم طرح السؤال مرة أخرى: «أين يكمن خطأ تيتو في هذه العلاقات بالدول الإسلامية؟».

«يكمن ببساطة شديدة في أن تيتو ومساعديه لم ينظروا الى العالم الإسلامي بعين ناقدة، فتقبلت يوغسلاڤيا ذلك الجزء من العالم كما هو، بوصفه تقدمياً وصديقاً لنا. وكان هذا خطأ فادحاً ووهماً كبيراً».

«هل تلعب الروابط بين يوغسلاڤيا والدول الإسلامية دوراً في إقحام "الأصولية الإسلامية" بين صفوفنا؟».

«الإجابة على هذا السؤال تحتاج الى شرح أكثر استفاضة، ومع ذلك سأجيب عليه بإيجاز. نعم، كان لها دور في ذلك، ولو أن إقحام "الأصولية الإسلامية" لم يكن متعمداً.

«هناك انطباع بأن دراسة هذه الظواهر قد مُنع بسبب تدخل القيادة السياسية العليا في كل من البوسنة وكوسوڤا».

«هذا صحيح. فالإسلام يختلف عن المسيحية واليهودية في أنه دخل بلادنا باعتباره عقيدة المحتل. وحين نقول هذا ينبغي النظر الى العديد من الأسس التي ترتكز عليها "القومية الإسلامية" باعتبارها تفتقر الى المشروعية اللازمة، لأن فكرتها الجوهرية ترجع الى مقاومة "الاتحاد اليوغسلافي".■ وهكذا فقد تأسست يوغسلاڤيا كما هو معروف كبديل لإزاحة الامبراطوريتين النمساوية–المجرية والعثمانية».

■ كان مصطلح *Jugoslovenstvo* قد ابتكر للتعبير عن فكرة "شعب كبير واحد" *narod* بين سلاف الجنوب (ومنهم المسلمين البوشناق). وقد استخدمه كل من ستروسماير *J. J. Strossmayer* في زغرب في عام ١٨٤٩ وفرانيو راتشكي *Franjo Racki* في مقال بعنوان "Jugoslovenstvo" نشر بصحيفة پروزور بزغرب في ٣١ أكتوبر ١٨٦٠. ولم تعد مثل هذه التوجهات تحظى بالقبول في صربيا. وقد تم تناول الموضوع في مقال بعنوان "Jugoslovenska i Juznoslavenskaideja" بالموسوعة اليوغسلافية *Encilkopedija Jugoslovije* (زغرب، ١٩٩٠)، ص١٢٨–١٤٤.

« كيف تفسر إقدام الدول الإسلامية على تقديم أموال طائلة لأسلمة يوغسلافيا وتمويل بناء المساجد بصفة خاصة؟ ».

« المراكز الإسلامية فى العالم تقدم أموالاً طائلة لتمويل المؤسسات الإسلامية في يوغسلافيا . فوعد القذافى مثلاً بتقديم عشرة ملايين دولار لبناء مسجد في بلجراد . كما تبرع الملك عبدالعزيز (الملك خالد حسب كلام محمد موفاكو) من السعودية بمبلغ ٢٥ ألف دولار . وقدمت المملكة السعودية ربع مليون دولار لكلية الشريعة الإسلامية . وأسهم الملك فهد بمبلغ ٧٢٠ ألف دولار لبناء جامع زغرب، وهكذا . . . ضمن استراتيجيتهم للسيطرة على العالم أو بالأحرى لإقامة دولة إسلامية موحدة فى نهاية الأمر . وكل هبة مالية ستؤدى حتماً لإفساح المجال للسيطرة ولفرض الهيمنة على يوغسلافيا وبالتالى ضمها الى الدولة الإسلامية العالمية ».

« إذن فأموال القذافى ستكلفنا الكثير بكل تأكيد! ».

« كل مليم يصل الى يوغسلافيا من القذافى يحمل فى داخله بذور الشر . هو بالطبع لا يحفز مسلمى يوغسلافيا للجهاد هنا والآن . ولكن ليس من المغالاة أن نظن أن هذا هو ما سيفعله غداً ».

« هل صحيح أن الشريعة الإسلامية تعتبر كل النظم والإيديولوجيات غير الإسلامية معادية لها بصورة آلية؟ ».

« طبعاً ».

« هل قدمت لنا بعض الأمثلة على تناقض الشريعة مع المساواة أمام القانون كما تصورها الإنسانية المتحضرة! ».

« كانت مصر دولة مسيحية؛ وهى الآن دولة مسلمة . وكانت تركيا يوماً بلاداً للأرمن واليونان؛ ثم جاء الأتراك من أواسط آسيا فقتلوا بعضاً وأجبروا بعضاً آخر على دخول الإسلام ونفوا كثرة منهم . لماذا؟ لأن هناك مجموعة من الأحكام فى الشريعة تسمح

بتصفية من يؤمنون بأديان أخرى. وهناك أمثلة أخرى؛ فالجزائر والمغرب وتونس لم تكن دولاً عربية، بل بلاد البربر. ثم جاءت الشريعة (كذا) وابتلعت هذه البلاد. هذا هو التسامح الإسلامى الذى ينادى به جمال الدين لاتيتش (رئيس تحرير صحيفة **بريبورود** *Preporod* الإسلامية بسرايبڤو)».

«أشرت فى أحد المقالات الى مشاركة زعماء البوسنة من أمثال نياز دوراكوڤيتش ومحمد فيليبوڤيتش وغيرهما فى إبراز "الأصولية الإسلامية" وهم من زعماء الحزب الشيوعى فى الدولة».

«نعم، ذكرت شيئاً من هذا القبيل. فقد شاركت هذه المجموعة أكثر من غيرها فى أسلمة البوسنة، وقد غاصت البوسنة الى أدنى درك باسم الإسلام. إن من اعتنقوا الإسلام قد خانوا البوسنة. فقد أتى العثمانيون الى البلقان باسم الإسلام، وباسم الإسلام أعملوا القتل فى سكانها. والحقيقة أن من اعتنق الإسلام منهم اتخذوا المستعمرين إخوة لهم فحملوا وزر الأفعال التى اقترفها "إخوتهم". لذا فإن أيدى المسلمين الذين معنا ملطخة بدماء أسلافهم من سكان البوسنة فى ذلك الوقت، أى من لم يعتنقوا الإسلام منهم. فكانوا (أى من اعتنقوا الإسلام) خونة لحكامهم وللحاكم كولين والملك تورتكو (ملك البوسنة المطالب بعرش صربيا والذى قدم العون فى موقعة كوسوڤا)».

المحتوى

الموضوع	الصفحة
مقدمة	٧
الباب الأول : العرب والصقالبة ومسلمو المجر والأرناؤوط	٢٩
العرب يدخلون تاريخ البلقان	٣٠
معتقدات الشرق عند السلاف	٣٣
التهديد العربى لبيزنطة	٣٧
العرب والبلغار فى مطلع القرن العاشر	٣٩
دوبروفنيك والمشرق العربى	٤١
المسلمون البوشناق والخوارزميون بالمجر فى العصور الوسطى	٤٤
وصف الإدريسى لساحل يوغسلافيا وألبانيا ومقدونيا	٤٨
بقاع البلقان وأغنية رولاند والملاحم الشعبية العربية الوسيطة	٥٤
الباب الثانى : المؤثرات الشرقية على الحياة والأدب الإسلامى وغير الإسلامى فى البوسنة ومقدونيا وألبانيا	٦٧
البوجوميل والجذور المسيحية	٦٧
الإسلام ومدن البلقان	٧٣
الجامع والتكية والمكتبة	٧٨
الدراسات العربية الفارسية	٨١
أوائل الشعراء المسلمين بالبانيا	٨٣
الأدب الشعبى الإسلامى	٨٥
شعراء صدر القرن التاسع عشر	٩٤
الباب الثالث : الطرق الصوفية فى البلقان وصلاتها التاريخية بالتصوف فى آسيا الوسطى	١٠٧
البكتاشية	١١١
الطرق الصوفية غير الشيعية فى البلقان	١٢١

القادرية، المولوية، الخلوتية، النقشبندية، الملامية ١٢٤
جذور البكتاشية فى ألبانيا ١٤٠
متى بنيت أول تكية فى قلب البانيا ١٤٣
كروية ١٤٥
الباب الرابع : أبطال المسلمين من البلغار وتتار دوبرودية والألبان والبوشناق ١٦١
الأساطير الشرقية عن الأصل العربى للبلغار والأرناؤوط ١٦١
الحكايات الشعبية لسارى سلتك وكراماته وأضرحته ١٦٦
كروية وسارى سلتك وإليز عليا بالبانيا والبوسنة ١٧٥
الباب الخامس : شعراء التصوف الألبان فى القرن التاسع عشر والعشرين وتأثيرهم على الفكر الألبانى المعاصر ١٨١
كتابات نعيم فراشيرى ١٨٢
قصيدة نعيم فراشيرى عن اسكندر بك ١٨٦
أعمال نعيم فراشيرى البكتاشية ١٨٧
الجذور التاريخية لمنظومة كربلايا لنعيم ١٩٠
تكايا العراق ١٩٢
ملحمة فضولى وتأثيرها على الأدب الألبانى ١٩٤
كربلايا ١٩٨
شعراء التصوف فى كوسوفا فى القرن العشرين ٢٠٤
التراث البكتاشى فى أشعار بابا على تومورى ٢٠٦
التصوف الجديد عند حامد جيلبجاى ٢٠٧
الباب السادس : مسلمو البلقان فى تاريخ المغرب ومصر وسوريا وتأثير المشرق العربى فى عصر على باشا حاكم تبلنه ٢١٥
الألبان والبوشناق فى الجزائر وتونس ٢١٧
الألبان فى مصر ٢٢٤
الألبان وتكيتا البكتاشية فى مصر ٢٢٧
الحاج عمر لطفى البشاريزى ٢٣٥

على باشا حاكم تبلنه ٢٣٨

الألبان فى الشام ٢٤٩

الباب السابع : جسور الدين والثقافة الإسلامية فى مجتمعات البلقان المسلمة وغير المسلمة ٢٦١

معركة كوسوڤا والحملة الصليبية الصربية على الإسلام ٢٦٥

الحركات التوفيقية الإسلامية وبناء الجسور الدينية فى أواخر العصور الوسطى ٢٧٢

أديرة رومانيا وجوامعها وصلاتها بالمشرق العربى ٢٧٧

الإسلام فى كوسوڤا ٢٨٠

المستقبل ٢٨٢

تذييل ٢٩١

المشروع القومى للترجمة

١- اللغة العليا	جون كوين	ت : أحمد درويش
٢- الوثنية والإسلام	ك . مادهو بانيكار	ت: أحمد فؤاد بلبع
٣- التراث المسروق	جورج جيمس	ت : شوقى جلال
٤ - كيف تتم كتابة السيناريو	انجا كاريتنكوفا	ت : أحمد الحضرى
٥ - ثريا فى غيبوبة	إسماعيل فصيح	ت : محمد علاء الدين منصور
٦- اتجاهات البحث اللسانى	ميلكا إفيتش	ت : سعد مصلوح/ وفاء كامل فايد
٧ - العلوم الإنسانية والفلسفة	لوسيان غولدمان	ت : يوسف الأنطكى
٨ - مشعلو الحرائق	ماكس فريش	ت : مصطفى ماهر
٩ - التغيرات البيئية	أندرو س. جودى	ت : محمود محمد عاشور
١٠ - خطاب الحكاية	جيرار جينيت	ت : محمد معتصم وعبدالجليل الأزدى وعمر حلى
١١-مختارات	فيسوافا شيمبوريسكا	ت : هناء عبدالفتاح
١٢ - طريق الحرير	ديفيد براونيستون وايرين فرانك	ت : أحمد محمود
١٣- ديانة الساميين	روبرتسن سميث	ت : عبد الوهاب علوب
١٤ - التحليل النفسي والأدب	جان بيلمان نويل	ت : حسن المودن
١٥- الحركات الفنية	ادوارد لوسى سميث	ت : أشرف رفيق عفيفى
١٦ - أثينة السوداء	مارتن برنال	ت : لطفى عبد الوهاب/ فاروق القاضى/ حسين الشيخ/ منيرة كروان / عبد الوهاب علوب
١٧ - مختارات	فيليب لاركين	ت : محمد مصطفى بدوى
١٨ - الشعر النسائى فى أمريكا اللاتينية	مختارات	ت : طلعت شاهين
١٩- الأعمال الشعرية الكاملة	چورج سفيريس	ت : نعيم عطية
٢٠ - قصة العلم	ج. ج. كراوثر	ت : يمنى طريف الخولى/ بدوى عبد الفتاح
٢١- خوخة وألف خوخة	صمد بهرنجى	ت : ماجدة العنانى
٢٢-مذكرات رحالة عن المصريين	جون أنتيس	ت : سيد أحمد على الناصرى
٢٣ -تجلى الجميل	هانز جيورج جادامر	ت : سعيد توفيق
٢٤ -ظلال المستقبل	باتريك بارندر	ت : بكر عباس
٢٥ -مثنوى	مولانا جلال الدين الرومى	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٢٦ - دين مصر العام	محمد حسين هيكل	ت : أحمد محمد حسين هيكل
٢٧ - التنوع البشرى الخلاق	مقالات	ت: نخبة
٢٨ - رسالة فى التسامح	جون لوك	ت: منى أبو سنه
٢٩ - الموت والوجود	جيمس ب . كارس	ت: بدر الديب
٣٠ - الوثنية والإسلام (ط٢)	ك . مادهو بانيكار	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣١ - مصادر دراسة التاريخ الإسلامى	جان سوفاجيه - كلود كاين	ت: عبدالستار الحلوجى / عبدالوهاب علوب
٣٢- الانقراض	ديفيد روس	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٣٣ - التاريخ الاقتصادى لافريقيا الغربية	ا. ج . هوبكنز	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣٤ - الرواية العربية	روجر آلن	ت : د. حصة إبراهيم المنيف

٢٥ – الأسطورة والحداثة	بول . ب . ديكسون	ت : خليل كلفت
٢٦ – نظريات السرد الحديثة	والاس مارتن	ت : حياة جاسم محمد
٢٧ – واحة سيوه وموسيقاها	بريجيت شيفر	ت: جمال عبدالرحيم
٢٨ – نقد الحداثة	آلن تورين	ت : أنور مغيث
٢٩– الإغريق والحسد	بيتر والكوت	ت : منيرة كروان
٤٠ – قصائد حب	آن سكستون	ت. محمد عيد إبراهيم
٤١ –ما بعد المركزية الأوربية	بيتر جران	ت : عاطف أحمد / إبراهيم فتحى/ محمود ماجد
٤٢ عالم ماك	بنجامين باربر	ت. أحمد محمود
٤٢ – اللهب المزدوج	أوكتافيو باث	ت. المهدى أخريف
٤٤ – بعد عدة أصياف	ألدوس هكسلى	ت : مارلين تادرس
٤٥ – التراث المغدور	روبرت ج دنيا – جون ف أ فاين	ت : أحمد محمود
٤٦ – عشرون قصيدة حب	بابلو نيرودا	ت : محمود السيد
٤٧ – تاريخ النقد الأدبى الحديث (١)	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٤٨ – حضارة مصر الفرعونية	فرانسوا دوما	ت : ماهر جويجاتى
٤٩ – الإسلام فى البلقان	هـ . ت . نوريس	ت : عبد الوهاب علوب
٥٠ – ألف ليلة وليلة أو القول الأسير	جمال الدين بن الشيخ	ت : محمد برادة وعثمانى الميلود ويوسف الأنطكى
٥١ – مسار الرواية الإسبانو أمريكية	داريو بيانويبا وخ. م بينياليستى	ت : محمد أبو العطا
٥٢ – العلاج النفسى التدعيمى	بيتر . ن . نوفاليس وستيفن . ج . روجسيفيتز وروجر بيل	ت : لطفى فطيم وعادل دمرداش
٥٣ – الدراما والتعليم	أ. ف . ألنجتون	ت : مرسى سعد الدين .
٥٤ – المفهوم الإغريقى للمسرح	ج . مايكل والتون	ت : محسن مصيلحى
٥٥ – ما وراء العلم	چون بولكنجهوم	ت : على يوسف على

المشروع القومى للترجمة
(تحت الطبع)

تاريخ النقد الأدبى الحديث (٢)
تاريخ النقد الأدبى الحديث (٣)
المختار من نقد ت . س . إليوت
ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية
التصميم والشكل
خمس مسرحيات أندلسية
السياسى العجوز
تاريخ السينما العالمية
منصور الحلاج
نتاشا العجوز وقصص أخرى
السيدة لا تصلح إلا للرمى
العالم الإسلامى فى أوائل القرن العشرين
الهم الإنسانى

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

رقم الإيداع ١٠٢٢٠ / ١٩٩٨

الترقيم الدولى (I. S. B. N. 977 - 305 - 39 - 4)

المجلس الأعلى للثقافة

H. T. Norris

Islam in the Balqans

Religion and Society between Europe and the Arab World

تأتى ترجمة هذا الكتاب إلى اللغة العربية فى الوقت المناسب ، لتسد فراغاً علمياً هائلاً فى المكتبة العربية عن الشعوب المسلمة فى البوسنة والهرسك وكرواتيا وألبانيا وبلغاريا . والحقيقة أن المستشرق نوريس قدم دراسة علمية موضوعية أظهر فيها قدراته العلمية الممتازة، كما تمكن من المحافظة على قدر لا بأس به من الموضوعية فى كتاب يعالج أوضاع الإسلام والمسلمين فى منطقة أوربية مليئة بالصراعات القديمة والحديثة، وبخاصة أن نشر هذا الكتاب قد تزامن مع قضية الصراع السياسى والعسكرى الذى استمر لأربع سنوات كاملة بين المسلمين فى البوسنة مع الصرب والكروات ، وفى ظل صراعات دينية وسياسية فى كل من ألبانيا وبلغاريا . ويعبر نوريس عن هذا الوضع بقوله :

« تمت كتابة هذا الكتاب فى وقت كان فيه المجتمع المسلم فى البوسنة والهرسك يمر بكل أشكال المعاناة من قتل وذبح وطرد وتطهير عرقى على يد الصرب الفوضويين والأعضاء السابقين فى الجيش اليوغسلافى . وقد أدت هذه الأعمال إلى خسارة عظيمة فى الحياة الإنسانية ، وسببت تدميراً كبيراً وتدنيساً خطيراً للآثار والمعالم الإسلامية فى عدة مدن وبلدان مثل : فوجا وجورازدى وبنيالوكا وموستار وسراييفو؛ كما تم تدمير مجموعات مهمة كاملة من المخطوطات الشرقية . إن مستقبل المجتمع المسلم فى هذه الجمهورية قد تعرض للخطر وأصبح مستقبلاً غامضاً .

إن ترجمة كتاب الإسلام فى البلقان إضافة علمية حقيقية ومهمة للمكتبة العربية التى تندر فيها الدراسات الخاصة بالإسلام فى هذه المنطقة المهمة من العالم، كما أنه مفيد لعدة مجالات علمية من أهمها مجالات التاريخ الإسلامى والحضارة الإسلامية والدعوة الإسلامية والعلاقات الإسلامية المسيحية والعلاقات بين الشرق والغرب . كما أنه كتاب مهم للمتخصصين فى الآداب الشرقية الفارسية والتركية والعربية وللمهتمين بالدراسات الاستشراقية، وبخاصة فى مجال دراسات الإسلام والمجتمع الإسلامى .

الغلاف : عماد حليم